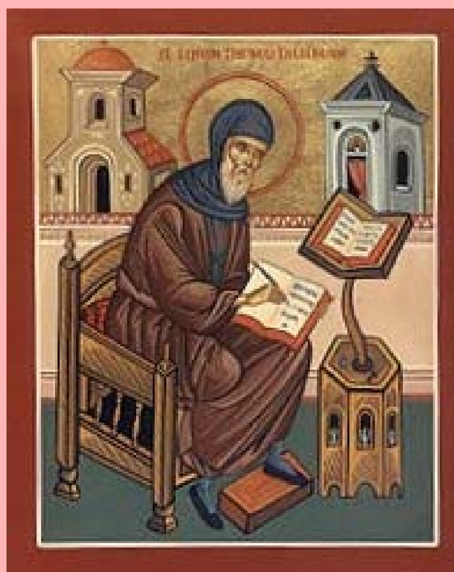
Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruş

Vederea lui Dumnezeu
în
teologia
Sfântului Simeon Noul Teolog



Teologie pentru azi

București
2009

Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruş

Vederea lui Dumnezeu
în
teologia
Sfântului Simeon Noul Teolog

(teza doctorală)

Teologie pentru azi

București
2009

Introducere

Teza de faţă este o încercare de prezentare sintetică a caracterului statornic şi dinamic în acelaşi timp al experienţei şi gândirii ortodoxe.

Orice realitate duhovnicească şi subiect teologic trebuie regândit, reactualizat în dimensiunea prezentului, pentru ca să fie un factor activ de dinamizare a vieţii noastre personale şi comunitare.

Însă actualizarea teologică nu presupune şi diluarea învăţăturii Bisericii, ci receptarea ei la parametri reali ai experienţei ortodoxe. Căci experienţa duhovnicească e fundamentul elaborărilor teologice şi cea care ne ţine în Biserică, ca oameni cu credinţă vie şi lucizi, atenţi la schimbările lumii în care trăim.

Fiind susţinută în cadrul disciplinei *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, la secţia *Sistematice*, tema noastră va fi dezbătută într-un regim de cercetare propriu disciplinei aferente.

Tema *vederii lui Dumnezeu* va fi prezentată ca parte componentă a soteriologiei personale, intenţionând să punem în evidenţă, într-un mod sistematic şi concis, contribuţia Sfântului Simeon Noul Teolog în această chestiune. Considerăm că experienţa şi teologia elaborată de cel care este supranumit *al treilea Teolog al Bisericii* sunt o normă şi o călăuză nemincinoasă în demersul nostru.

Alegerea temei de faţă a venit dintr-o nevoie interioară profundă, din dorinţa de a aprofunda coordonatele teologiei simeoniene prea puţin dezbătute la nivel academic.

Cunoaşterea experienţei şi a teologiei Sfântului Simeon ni se pare un folos imens pentru teologii şi credincioşii noştri, atâta timp cât ne confruntăm în mod direct cu consecinţele depersonalizante ale secularizării şi ale mondializării.

Ca scut de protecţie în faţa erodării conştiinţei apartenenţei eclesiale şi a înţelegerii persoanei şi a relaţiilor interpersonale, Sfântul Simeon ne propune o teologie a experienţei, în care Dumnezeu coboară la om, arătându-i slava Sa, pentru ca să îl ridice pe om la nivelul Treimii, să îl deschidă comuniunii treimice.

Şi aceasta, pentru că Simeon vede pe om ca avându-şi centrul de gravitate în Dumnezeu şi nu în el însuşi.

Închiderea în sine a omului, într-o perspectivă subiectivistă nu poate să prezinte o experienţă mistică, personală cu Dumnezeu, ci pentru Simeon adevărata relaţie cu Dumnezeu înseamnă comuniunea omului cu Dumnezeu, în şi prin slava Sa, ca vedere extatică.

Înscriindu-se în filonul personalist al Părinţilor Bisericii Ortodoxe, Sfântul Simeon Noul Teolog ţine la un loc caracterul interpersonal şi obiectiv al relaţiei noastre cu Dumnezeu.

De aceea, pentru el credinciosul ortodox experiază harul necreat şi veşnic al lui Dumnezeu fără să se închidă în sine şi fără să se rupă de comunitatea Bisericii. Vederea lui Dumnezeu nu este evadare din timp şi nici nu ne putem forţa fiinţa ca ea să se producă ci e ridicare a noastră de către Dumnezeu, prin slava Sa, pentru a ne umple de strălucirile slavei Sale, şi pentru ca acest lucru să ne facă să devenim credincioşi fervenţi în cadrul vieţii Bisericii.

Consecinţa fundamentală a vederii lui Dumnezeu e o viaţă plină de dinamism, de dăruire în slujba Bisericii, o căutare continuă de a ne sfinţi viaţa, adică tot atâtea atribute pozitive pentru viaţa Bisericii şi a societăţii în care ne desfăşurăm existenţa.

De aceea, alegerea temei de faţă o considerăm un câştig al tuturora, un câştig eclesial, pentru că teologia simeoniană este un recurs continuu la experienţă, echilibru şi fidelitate faţă de Tradiţia Bisericii.

Lucrarea noastră va fi compusă din trei capitole distincte dar care au legături interioare între ele.

Primul capitol va trata problema premiselor biblice şi patristice ale îndumnezeirii omului şi ale vederii lui Dumnezeu în teologia ortodoxă.

Vom căuta să prezentăm faptul că lumea văzută are un fundament raţional şi duhovnicesc, pentru că este creaţia personală a Logosului dumnezeiesc *prin care toate s-au făcut* [πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, In. 1, 3 cf. GNT].

Fundamentul raţional şi duhovnicesc al lumii trebuie văzut însă în relaţie cu existenţa energiilor necreate ale lui Dumnezeu, care pătrund şi susţin toate, atât existenţele nevăzute cât şi pe cele văzute.

Pentru că omul se poate împărtăşi de har în Biserică şi harul lui Dumnezeu pătrunde în mod real fiinţa omului putem vorbi în acelaşi timp de vedere a lui Dumnezeu şi de îndumnezeire, ambele având legătură internă.

Al doilea capitol va trata tema vederii lui Dumnezeu la Sfântul Simeon Noul Teolog şi implicaţiile ei în mântuirea personală şi va fi capitolul de forţă al tezei noastre.

În cadrul acestui capitol, după o introducere în terminologia extatică a Sfântului Simeon, vom prezenta racordările experienţei vederii lui Dumnezeu cu triadologia, hristologia, pnevmatologia, eclesiologia, aghiologia şi eshatologia. Pas cu pas vom arăta cât de avizat şi cât de organic se include Simeon în experienţa şi învăţătura Bisericii, pentru că experienţa sa personală afirmă şi nu infirmă teologia Părinţilor.

Ca slujitor al Sfintei Liturghii şi al Tainelor Bisericii, ca stareţ de mănăstire, ca scriitor şi teolog, ca mărturisitor al credinţei ortodoxe şi ca om persecutat pe nedrept pentru adâncimea teologiei şi a iubirii sale pentru Tradiţia Bisericii şi pentru Sfinţii lui Dumnezeu, Sfântul Simeon se arată cu fapta şi cu cuvântul împlinitorul propriei sale teologii. De aceea a şi rămas ca reper autentic de viaţă, experienţă şi teologie pentru Biserica noastră.

Al treilea capitol va avea drept tematică receptarea teologiei slavei în spaţiul ortodox şi importanţa asumării ei în lumea postmodernă.

Aici vom dezbate teologia vederii lui Dumnezeu la părintele profesor Dumitru Stăniloae, iubitul şi veneratul nostru teolog, considerat, pe drept cuvânt, *cel mai mare teolog al secolului al XX-lea*, alături de teologia slavei la profesorul Vladimir Lossky, care a fost receptat foarte călduros în Occident pentru reactualizările sale patristice în domeniul teologiei mistice.

Ultima secvenţă a lucrării noastre va viza condiţia omului în postmodernitate şi va fi o dezbatere succintă asupra modului în care se poate salva un credincios ortodox, de diverse capcane ideologice, prin experienţa şi teologia Bisericii.

Îi mulţumim părintelui profesor Dumitru Popescu, coordonatorul nostru, pentru atenţia specială pe care ne-a acordat-o şi pentru sprijinul real şi viziunea de ansamblu pe care ni le-a oferit.

Alături de Sfinţia sa şi de sprijinul său efectiv, determinant în sistematizarea informaţiilor teologice, am putut elabora această teză, care sperăm să fie de folos celor care o vor consulta.

1. Premisele biblice şi patristice ale îndumnezeirii omului şi ale vederii lui Dumnezeu în teologia ortodoxă

Pentru a înţelege într-un mod clar, fără dubii, teologia vederii lui Dumnezeu la Sfântul Simeon Noul Teolog credem că trebuie să începem cu o prezentare sintetică a premiselor îndumnezeirii omului.

Vederea lui Dumnezeu apare în acest proces divino-uman al îndumnezeirii noastre ca o consecinţă directă şi reală a sa.

În cadrul strădaniilor neîntrerupte de a ne curăţi de patimi, vederea lui Dumnezeu este un dar al lui Dumnezeu, o coborâre a lui Dumnezeu la noi pentru a ne ridica la împărtăşirea vieţii Sale dumnezeieşti.

Premisele îndumnezeirii şi ale vederii lui Dumnezeu pe care le vom dezbate în continuare sunt următoarele:

1. Persoana Logosului dumnezeiesc ca Creator şi Pantocrator al întregii creaţii.

2. Fundamentul raţional şi spiritual al lumii văzute, care o face să fie „deschisă către Dumnezeu”[1].

3. Energiile dumnezeieşti necreate, care izvorăsc din fiinţa lui Dumnezeu şi care sunt „lucrările de-fiinţă-făcătoare şi îndumnezeitoare”[2] ale omului.

1. 1. Persoana Logosului dumnezeiesc şi relaţia Sa cu creaţia şi cu omul

Primul verset al Scripturii mărturiseşte faptul că „întru început a făcut [ἐποίησεν] Dumnezeu cerul şi pământul” [Fac. 1, 1, cf. LXX], în consecinţă, că lumea are un început, nu este eternă, ci începutul ei stă în voia lui Dumnezeu de a face/de a crea lumea nevăzută şi văzută.

Pentru că Dumnezeu a creat lumea, aceasta nu se poate confunda cu El şi nici nu e o parte din El[3], ci a fost

---

[1] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 124.

[2] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a II-a, vol. 1, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996 , p. 113.

făcută de către Dumnezeu οὐκ ἐξ [din nimic], potrivit II Macab. 7, 28.

Însă expresia „din nimic" nu vrea să spună că *nimicul* ar fi o substanţă anume din care Dumnezeu ar fi plăsmuit lumea ci că înainte ca întreaga existenţă să fie creată de către Dumnezeu ea nu a existat în fapt. Astfel, fiind făcută de către Dumnezeu din nimic şi în timp[4], creaţia se dovedeşte în mod fundamental dependentă de Dumnezeu pentru că El este cauza existenţei ei şi Cel care o păstrează în existenţă.

Lumea este teonomă, dependentă de Dumnezeu şi nu autonomă, independentă faţă de El. De fapt „lumea nu poate deveni autonomă, fiindcă nu are nici conştiinţă şi nici libertate pentru a rupe legătura ei internă cu Dumnezeu"[5].

Înţelegem în ce constă *legătura internă a creaţiei cu Dumnezeu* dacă înţelegem în mod corect Fac. 1, 2. Expresia: „şi Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apei" [καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος] este mărturia de necombătut a „prezenţei Duhului lui Dumnezeu în creaţie"[6].

Pentru exegeza ortodoxă această *prezenţă a Duhului lui Dumnezeu în creaţie* se traduce prin aceea că fundamentul lumii este unul activ, este lumina lui Dumnezeu şi că energiile necreate sunt legătura internă dintre Dumnezeu şi creaţia Sa.

Crearea omului de către Dumnezeu *după chipul lui Dumnezeu* [κατ' εἰκόνα θεοῦ, Fac. 1, 27] şi *suflarea de viaţă* [πνοὴν ζωῆς], suflată peste faţa sa de către Dumnezeu îl arată pe om ca *suflet viu* [ψυχὴν ζῶσαν] [Fac. 2, 7] în relaţia sa cu El.

Dumnezeu creează pe om ca *suflet viu*, adică îl creează pe om cu o reală posibilitate de a se deschide Creatorului Său, oamenii fiind, după expresia părintelui profesor Dumitru Stăniloae: „suflete îmbrăcate în trupuri"[7].

Dar Dumnezeu „a făcut pe om nu numai ca raţiune, ci ca raţiune îmbrăcată cu trup"[8], trupul omului fiind „o raţionalitate palpabilă, concretă, specială, în legătură cu

[3] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 142.
[4] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a II-a, vol. 1, ed. cit., p. 226.
[5] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, col. *Alfa şi Omega*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2001, p. 59.
[6] Ibidem.
[7] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos: lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, ed. îngrijită de Monica Dumitrescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 5.
[8] Idem, p. 7.

raţionalitatea palpabilă, concretă a naturii. El reprezintă cel mai complex sistem de raţionalitate plasticizată…[Dar, pe când] trupul ca raţionalitate plasticizată încetează odată cu moartea…sufletul, a cărui prezenţă dă raţionalităţii palpabile a materiei calitatea de trup propriu-zis, e o raţionalitate subiectivă, conştientă, depăşind toată raţionalitatea şi sensibilitatea pasivă a naturii"[9].

De aici deducem că omul este cel care personalizează materia întru sine, care înţelege diferenţa dintre sine şi creaţia care nu îşi înţelege raţionalitatea ei internă. El îşi asumă condiţia sa de fiinţă cu trup, care trăieşte în lume şi în acelaşi timp îşi asumă înţelegerea lumii care nu are conştiinţă de sine şi a cărei conştiinţă este el însuşi.

Relaţia omului cu Dumnezeu implică asumarea vieţii în trup dar şi asumarea şi grija sa faţă de întreaga creaţie.

Însă, prin păcat, spune părintele profesor Dumitru Popescu, „omul n-a reuşit să dea expresie vocaţiei sale, primite din partea Creatorului, de a transforma cerul şi pământul în Paradis, şi să se ridice el însuşi cu întreaga zidire către imortalitatea Ziditorului, ci a căzut în stricăciunea lumii, cunoscând un proces de involuţie, care l-a apropiat de fiinţele inferioare lui. […]

Desigur, căderea strămoşilor nu a distrus chipul lui Dumnezeu din om, fiindcă Adam a continuat să vorbească cu Dumnezeu şi după căderea lui în păcat. Dar chipul lui Dumnezeu din om s-a alterat progresiv, până ce omul a ajuns să confunde în mod panteist Creatorul cu creaţia şi să se închine creaturii în locul Creatorului"[10].

Revelaţia vechitestamentară ne vorbeşte de *Dumnezeu*, de *Domnul Dumnezeu*, de *Domnul* sau de *Duhul lui Dumnezeu*[11] însă numai odată ce Logosul lui Dumnezeu Se întrupează aflăm că Dumnezeu e *Treime de persoane*.

În epifaniile Botezului [Mt. 3, 13-17; Mc. 1, 9-11; Lc. 3, 21-22] şi ale Schimbării la faţă ale Domnului [Mt. 17, 1-8; Mc. 9, 2-8; Lc. 9, 28-36] vedem că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt cele trei persoane ale dumnezeirii şi că Ele sunt Dumnezeul nostru.

---

[9] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a II-a, vol. 1, ed. cit., p. 258.

[10] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, op. cit., p. 69-70.

[11] Cf. LXX numele de *Dumnezeu* apare de 1795 de ori în 1583 versete, sintagma *Domnul Dumnezeu* apare de 566 de ori în 534 versete, cuvântul *Domnul* de 3663 de ori în 3298 de versete iar sintagma *Duhul lui Dumnezeu* de 15 ori în 15 versete de sine stătătoare.

Dumnezeul nostru este din veci Treime, însă numai Fiul întrupat face cunoscută oamenilor Treimea, că Dumnezeu e *Treime de persoane*, fiindcă „Trei sunt Cei care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul şi Sfântul Duh şi Aceştia Trei una sunt” [I In. 5, 7, cf. GOC].

Dacă Fac. 1, 1 ne vorbeşte despre Dumnezeu ca despre *Creatorul lumii* atunci In. 1, 1-3 ne revelează raportul dintre Tatăl şi Fiul sau dintre *Dumnezeu* şi *Logosul Său* în cadrul creării lumii şi a omului:

„Întru început a fost Cuvântul şi Cuvântul era către Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era dintru început către Dumnezeu. Toate prin Acesta s-au făcut şi nimic din ce s-a făcut nu s-a făcut fără El”, cf. GNT.

Dar, conexând In. 1, 1-3 cu locul de la Fac. 1, 2, observăm că Tatăl face întreaga creaţie prin Fiul, însă în Duhul lui Dumnezeu. De aceea Tradiţia Bisericii Ortodoxe va vorbi despre Logosul lui Dumnezeu, despre Fiul, ca despre *Creatorul lumii* şi ca despre *Pantocratorul întregii creaţii*[12].

Din punct de vedere lexical Παντοκράτωρ are semnificaţia de *Atoatestăpânitor* sau de *Atotputernicul*[13]. Însă în viaţa şi teologia ortodoxă s-a înţeles echivalentul cuvântului grecesc *Pantocrator* ca fiind *Atoţiitorul*, desemnând prin acest lucru că Logosul „este Cel din Care vin toate, în Care sunt ţinute toate şi în Care se vor arăta cuprinse şi luminate toate, Pantocratorul, Susţinătorul a toate”[14].

Dacă semnificaţia primă a fost preluată în teologia eterodoxă şi Pantocratorul a fost înţeles ca rămas „închis într-o transcendenţă inaccesibilă”[15], în tradiţia ortodoxă Pantocratorul, ca *Atotţiitor*, a fost văzut ca Cel ce „umple cu prezenţa Sa atât Biserica cât şi universul”[16] în integralitatea sa.

Legătura Logosului cu creaţia Sa constă în aceea că „există…un sens comun inepuizabil al lucrurilor, un sens care le leagă, un sens de indefinită bogăţie spre care

---

[12] Denumirea de *Pantocrator* în LXX , acordată *Domnului Dumnezeu*, apare de 126 de ori în 121 de versete.

[13] Cf. *** *A Patristic Greek Lexicon*, Edited By G. W. H. Lampe, Ed. Oxford University Press, Oxford, 1961, p. 1005.

[14] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, op. cit, p. 193-194.

[15] Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Ed. Diogene, Bucureşti, 1996, p. 196.

[16] Ibidem.

înaintează omul. Sensul lor unic suprem e Logosul divin. În El sunt sensurile tuturor. Numai Acesta le explică pe toate, numai în El omul îşi găseşte propriul sens al existenţei sale. Mai ales cel ce crede sesizează acest sens suprem printr-un act general de intuire, prin spiritul său”[17].

Creaţia, fiind lucrarea Logosului lui Dumnezeu, plină de amprenta Sa energetică, de slava Sa şi de raţionalitate sădită de către El în lucruri, pentru a fi înţeleasă trebuie să recurgem la Revelaţie şi la legătura personală cu El.

Atâta timp cât sensurile lucrurilor ne duc la Logosul creator şi viaţa noastră îşi găseşte explicaţia numai în El, creaţia este un mediu transparent pentru înţelegerea Sa. Dacă lucrurile create ne trimit, prin sensurile lor, la Creatorul lumii atunci creaţia nu este şi nu poate fi un mediu închis în sine.

Sfântul Irineu al Lyonului vorbeşte, în secolul al II-lea creştin, de *Logosul creator* ca fiind identic cu *Logosul mântuitor* al lumii:

„Pentru că Făcătorul tuturor lucrurilor, Cuvântul lui Dumnezeu, Care a dat chip dintru început omului, când lucrul mâinilor Sale s-a slăbit prin răutate, Acesta i-a dat vindecare în multe feluri. Şi El a rânduit o vreme în care să se separe mădularele, pe care El le-a făcut şi iarăşi altă vreme când să restaureze întregul om în mod deplin, făcându-l pe el, prin Sine, desăvârşit prin învierea Sa”[18].

Tocmai pentru că suntem creaţia Sa, Logosul S-a întrupat şi a devenit om ca noi, afară de păcat, pentru ca să ne restaureze întru Sine şi să ne desăvârşească prin învierea Sa, prin care a îndumnezeit firea noastră.

Acelaşi Părinte al Bisericii accentuează faptul că suntem creaţi de Logosul lui Dumnezeu pentru că „El este Cel prin care s-au întemeiat toate lucrurile, Care a ales să le facă, Care le-a înfrumuseţat pe toate şi Care ţine toate. Şi când vorbesc de *toate lucrurile,* mă refer la noi înşine şi la lumea noastră.[…]

Căci nu Îngerii ne-au făcut pe noi, nici nu ne-au dat aceştia forma pe care o avem, nici nu ne-a făcut după *chipul lui Dumnezeu* vreo Putere cerească, adică vreo Putere [cerească] foarte îndepărtată de Tatăl tuturor lucrurilor.

---

[17] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a II-a, vol. 1, ed. cit., p. 239.

[18] Irenaeus, *Against Heresies* V, 12, 6, in col. *The Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers down to A.D. 325*, Edited by Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, Volume 1, Oregon , 1996, p. 1114.

Nimeni altcineva nu ne-a făcut, ci numai Cuvântul lui Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu nu are nevoie de aceste fiinţe, pentru ca să creeze lucrurile pe care El Însuşi le-a stabilit mai dinainte ca să se facă.

Aceasta s-ar petrece dacă El nu ar avea mâinile Sale [adică pe Fiul şi pe Duhul n.n.]. Însă întotdeauna sunt cu El Cuvântul şi Înţelepciunea, Fiul şi Duhul, prin Care şi întru Care, în mod liber şi imediat El a făcut toate lucrurile despre care El a spus, zicând: *Să facem om după chipul şi asemănarea noastră* [Fac. 1, 26]. Căci El a luat de la Sine Însuşi materia fiinţelor create şi modelul lucrurilor pe care le-a făcut şi frumuseţea fiecărui lucru în parte al lumii”[19].

În consens cu Scriptura se observă că Sfântul Irineu vorbeşte de crearea lumii ca despre o lucrare făcută de Tatăl prin Fiul întru Sfântul Duh. Creaţia e mărturisită ca o lucrare directă a lui Dumnezeu şi nu ca o lucrare prin intermedierea Puterilor cereşti, care nu sunt fiinţe necreate ci create de către El.

În secolul al IV-lea, Sfântul Atanasie cel Mare, în Κατὰ Ἑλλήνων [*Despre greci*], vorbea de asemenea despre Creatorul lumii ca fiind Logosul lui Dumnezeu:

„Iar dacă lumea a fost făcută prin cuvânt şi înţelepciune şi cunoştinţă şi toată a fost împodobită, e necesar atunci ca Cel care o conduce şi a împodobit-o să nu fie altul decât Cel care este Cuvântul lui Dumnezeu”[20].

Şi pentru a fi înţeles perfect de către cititorii săi, Sfântul Atanasie vine şi face precizări despre cine este acest *Cuvânt al lui Dumnezeu*:

„vorbesc despre Cuvântul de Sine [αὐτολόγον], viu şi lucrător al lui Dumnezeu, al Celui care este bun şi Dumnezeu. Acesta este altul decât cele create şi decât întreaga creaţie. Căci e al Său şi e singurul Cuvânt al Tatălui celui bun, Care a împodobit şi luminează toate prin purtarea Sa de grijă [προνοίᾳ].

Fiind Cuvântul cel bun al Tatălui celui bun, Acesta a împodobit toate cu rânduială [τὴν διάταξιν], unind pe cele care sunt unele împotriva altora [contrare] şi prin aceasta [lucrându-se] podoaba unei unice armonii”[21].

---

[19] Idem, IV, 20, 1, p. 1006-1007.

[20] Athanasius Theologus, Κατὰ Ἑλλήνων, 40, cf. TLG # 001 40. 19 – 001 40. 23 / Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, în col. PSB 15, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 75-76.

[21] Idem, cf. TLG # 001 40. 29 – # 001 40. 38 / Idem, p. 76-77.

În aceeaşi lucrare apologetică, Sfântul Atanasie cel Mare continuă să ne vorbească despre Pantocratorul întregii creaţii, despre Logosul dumnezeiesc, spunând următoarele lucruri magistrale:

„Căci Acelaşi Cuvânt atotputernic şi atotdesăvârşit sfânt al Tatălui, sălăşluindu-Se şi întizându-Şi puterile Sale în toate şi pretutindeni şi luminându-le pe toate cele arătate cât şi pe toate cele nevăzute, le ţine în Sine şi le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci [fiind] prin toate şi în toate şi în fiecare în parte, dând viaţă tuturor şi păzindu-le pe fiecare în parte.[22] [...]

[Fiindcă] Înţelepciunea lui Dumnezeu, purtând întregul [univers] ca pe o liră, şi împreunând cele din aer cu cele de pe pământ şi pe cele din ceruri cu cele din aer şi unind astfel întregul cu părţile şi conducându-le pe toate cu porunca şi voia Sa, alcătuieşte un singur univers şi o unică rânduială frumoasă şi armonioasă a ei, El fiind nemişcat prin puterea Tatălui, dar mişcându-le pe toate cele create de Sine, căci fiecare sunt ale Sale, prin voia Tatălui"[23].

Din cuvintele Sfântului Atanasie se observă că Logosul dumnezeiesc, ca Unul care a creat toate lucrurile şi fiinţele existente nu le lasă de sine, autonome, ci le luminează şi le susţine pe toate prin harul Său, unind pe toate cu Sine şi aducându-le pe toate la unitatea cu Sine.

Prezenţa Sa în lume prin harul Său atrage lumea la Sine, ca Unul care depăşeşte toate şi este în afară de toate după fiinţa Sa, împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt.

Sfântul Maxim Mărturisitorul va vorbi despre Logosul dumnezeiesc în termenii Tradiţiei Bisericii, văzând în Sine *Raţiunea supremă* a întregii existenţe.

În *Quaestiones ad Thalassium* [*Răspunsuri către Talasie*], Sfântul Maxim vede împlinirea întregii existenţe în Logosul dumnezeiesc, ca Unul care are întru Sine toate sensurile/raţiunile lumii.

Spune acesta: Hristos „a arătat întru Sine sfârşitul, cel pentru care au primit cele create începutul distinct al existenţei lor. Fiindcă pentru Hristos sau mai bine-zis pentru *taina lui Hristos* [Χριστὸν μυστήριον] au primit existenţă

---

[22] Idem, cf. TLG # 001 42. 1 – # 001 42. 7 / Idem, p. 79.
[23] Idem, cf. TLG # 001 42. 26 – # 001 42. 34 / Ibidem.

toate veacurile şi toate cele care se petrec înăuntrul veacurilor, căci El este începutul şi sfârşitul lor”[24].

Ca Logos creator şi mântuitor al lumii, Hristos Dumnezeu este Cel care dă stabilitate întru Sine celor care cresc în El prin virtuţi.

Acest lucru ni-l spune Sfântul Maxim în acelaşi capitol citat anterior, atunci când vorbeşte de rolul revelării umanităţii a *tainei lui Hristos*:

„Aceasta, pentru ca toate cele care se mişcă după fire să stea din cauza firii Celui nemişcat, prin mişcarea lor faţă de sine şi a uneia faţă de alta. Şi astfel [fiecare] să ia experienţa cunoaşterii din lucrare prin Cel întru care s-a învrednicit să stea în mod neschimbabil”[25].

În exprimarea părintelui profesor Dumitru Popescu, Sfântul Maxim Mărturisitorul a arătat „că această ordine raţională a creaţiei este întemeiată pe ideile divine ale tuturor lucrurilor văzute şi nevăzute, care izvorăsc din Logos şi se întorc în El ca într-un centru unificator al lor.

Unitatea creaţiei se bazează pe existenţa unităţii unui singur Creator, Tatăl prin Logosul Său, Care este *Atotţiitor* sau *Pantocrator*. Acesta este motivul principal pentru care pe bolta cea mai înaltă a fiecărui locaş ortodox străjuieşte icoana lui Hristos, Pantocratorul întregului univers”[26].

În concluzie existenţa persoanei Logosului creator şi mântuitor al lumii e prima premisă a îndumnezeirii omului şi a vederii lui Dumnezeu pentru că Cel care creează pe om, Se întrupează şi îndumnezeieşte firea Sa umană luată din Pururea Fecioară Maria.

El a arătat întru Sine că materia se lasă străbătută de slava lui Dumnezeu, că nu există opoziţie între sensibil şi inteligibil în Hristos[27] ci întru El vedem „slava Unuia-Născut din Tatăl” [In. 1, 14, cf. GNT].

---

[24] Maximus Confessor Theologus, *Quaestiones ad Thalassium*, 60, cf. TLG # 001 60. 46 – # 001 60. 51 / Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre diverse locuri grele din Dumnezeiasca Scriptură* sau *Răspunsuri către Talasie*, 60, în col. FR, vol. 3, ed. a II-a, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Bucureşti, 1994, p. 332.

[25] Idem, cf. TLG # 001 60. 56 – # 001 60. 60 / Ibidem.

[26] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, op. cit, p. 12-13.

[27] Idem, p. 13.

1. 2. Fundamentul raţional şi spiritual al lumii văzute şi relaţia sa interioară cu mântuirea omului şi transfigurarea creaţiei

A doua premisă a îndumnezeirii noastre şi a vederii lui Dumnezeu are legătură interioară cu prima, cu existenţa Logosului creator şi mântuitor. Pentru că Cel care a creat lumea e Logosul Tatălui din acest motiv cosmosul şi omul sunt plini de raţionalitate şi atât omul cât şi cosmosul îşi au existenţa şi rămânerea în existenţă prin lucrarea şi harul Său.

Acest lucru e unul foarte important în teologia ortodoxă, fundamental, pentru că „raţionalitatea creaţiei în Hristos depăşeşte dilema dintre om şi creaţie, arătând că Hristos ca Logos creator şi mântuitor n-a venit să mântuiască numai omul, ci întreaga creaţie.

Mântuirea adusă de Hristos are dimensiune cosmică. Începând de la Cincizecime, Biserica constituie mijlocul prin care Hristos înaintează cu omul şi creaţia spre cerul şi pământul nou al Împărăţiei lui Dumnezeu”[28].

Faptul că întreaga creaţie e destinată transfigurării ne-o spune Rom. 8, 19, 21: „Căci făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu. […]

Căci şi făptura însăşi se va izbăvi/elibera de robia stricăciunii întru libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu” [cf. GNT şi GOC].

Cu alte cuvinte, când Sfinţii vor fi plini de slavă şi creaţia în integralitatea sa va fi plină de slava lui Dumnezeu, pentru că prin trupul lui Hristos, pe care l-a îndumnezeit şi cu care S-a înălţat de-a dreapta Tatălui, ne vine toată strălucirea slavei lui Dumnezeu.

Vorbind despre consecinţele învierii lui Hristos în viaţa omului şi a existenţei cosmosului, părintele profesor Dumitru Stăniloae scrie în *Dogmatica* sa:

„Prin trupul înviat al lui Hristos iradiază, neîmpiedicată, puterea Celui ce a făcut acest trup nestricăcios, conducând pe toţi cei ce se vor împărtăşi de El la înviere şi nestricăciune, ba conducând întreaga creaţie la incoruptibilitate şi la transparenţă, adică la maxima transfigurare şi comunicabilitate între persoane prin Duhul şi la o totală personalizare a cosmosului, în Hristos şi în

[28] Idem, p. 15-16.

oameni; pentru că există o continuitate ontologică între materia trupului şi materia cosmosului”[29].

Pe baza acestei legături ontologice dintre trupul nostru şi materialitatea cosmosului se fundamentează viitoarea transfigurare a creaţiei.

Apoc. 21, 1 ne vorbeşte despre vederea unui „cer nou şi pământ nou” [cf. GNT], adică de un cer şi un pământ transfigurat prin slava lui Dumnezeu.

Filip. 3, 21 spune că Domnul „va schimba la înfăţişare trupul umilinţei noastre după trupul slavei Lui, prin lucrarea puterii Sale şi Îşi va supune Sieşi toate” [cf. GNT].

Fiindcă Logosul creator a creat trupul nostru şi materia este deschisă spre iradierea Sa veşnică, de aceea ne putem îndumnezei. Şi pentru că prin harul Său noi ne putem curăţi sufletul şi trupul de patimi, de aceea putem vedea pe Dumnezeu, dacă vom fi „curaţi cu inima” [Mt. 5, 8, cf. GNT].

Discutând despre ce înseamnă pentru om şi cosmos această transfigurare a trupului, părintele profesor Dumitru Stăniloae spune:

„Trupul nu va înceta, dar el va fi transparent, încât vom vedea prin el nemijlocit pe Dumnezeu întru slavă, fiind total înduhovnicit, toţi şi toate vor aparţine tuturor, dincolo de împărţirea în subiectiv şi obiectiv, dincolo de raţiunile naturii, de lupta pasională pentru a stăpâni natura şi pe ceilalţi văzuţi ca obiecte exterioare, de lupta fiecăruia pentru a se apăra de ceilalţi.

Singură învierea ne deschide perspectiva scăpării de fatalitatea naturii care duce la moarte, deschide un plan demn de noi şi de năzuinţele noastre; iar odată cu aceasta, perspectiva unei tot mai adânci sensibilităţi şi delicateţi”[30].

Îndumnezeirea noastră şi vederea slavei lui Dumnezeu sunt de fapt cele care ne dau statutul nostru de fiinţe înduhovnicite în veşnicie. Odată cu învierea morţilor şi transfigurarea întregii creaţii începe nunta tainică a Fiul lui Dumnezeu cu creaţia Sa.

Vorbind despre acest moment, părintele profesor Dumitru Popescu scrie în *Dogmatica* sa:

„venirea lui Hristos şi prefacerea lumii înseamnă o ridicare a acesteia într-o stare nouă, transfigurată de Duhul

---

[29] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 119.
[30] Idem, p. 120-121.

care este în Hristos. Duhul nu va mai lucra în chip tăinuit în lume, ci va scoate la vedere efectul lucrării Sale.

Întreaga zidire devine pnevmatică, incoruptibilă, îndumnezeită, transparentă prin lumina şi slava care izvorăsc din fiinţa Treimii, ca plinătate a energiilor necreate. În starea ei de înviere, materia rămâne tot materie, dar materie deplin transfigurată. Lumina trupului înviat al lui Hristos va umple lumea şi o va copleşi.

Această prefacere a creaţiei în Duh va conferi lumii o frumuseţe negrăită. Faţa luminoasă a lui Hristos va lumina pe toţi şi pe toate. Lucrurile nu vor mai apărea ca independente de persoane, ci ca mediu de manifestare a iubirii lui Hristos şi a persoanelor îngereşti şi omeneşti, într-un personalism al comuniunii desăvârşite.

Chipul lumii noi va fi rezultatul evenimentului de supremă putere al Cincizecimii universale, iar strălucirea de pe Tabor se va extinde asupra lumii întregi, ca Tabor generalizat”[31].

Însă materia se poate îndumnezei pentru că „nu este uniformitate amorfă, ci raţionalitate plasticizată, care poate fi transfigurată de puterea Duhului”[32].

Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind în *Ambigua* despre crearea şi rolul omului spune că „omul a fost făcut de Dumnezeu, din bunătatea Lui, din suflet şi trup, pentru ca sufletul raţional şi mintal dat lui, fiind după chipul Celui ce l-a făcut pe el, prin dorinţă şi prin iubirea sa întreagă să tindă cu tărie şi din toată puterea spre Dumnezeu şi spre cunoaşterea Lui şi să se îndumnezeiască prin asemănare”[33].

Dinamismul relaţiei de credincioşie şi iubire dintre om şi Dumnezeu reprezintă tocmai înaintarea omului spre asemănarea cu Creatorul Său. Pentru că trupul uman este personalizat mereu de către sufletul său, prin harul lui Dumnezeu, tocmai de aceea putem fi „călăuziţi tainic, în chip negrăit şi necunoscut, spre puterea şi slava lui Dumnezeu de toată făptura necuprinsă”[34].

Însă putem vorbi despre *mântuirea* sau *îndumnezeirea omului* în Ortodoxie pentru că nu separăm, în această lucrare

---

[31] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, op. cit, p. 419-420.
[32] Idem, p. 420.
[33] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1983 , p. 93.
[34] Idem, p. 158.

sinergică, pe om de natură[35]. Dacă separăm pe om de cosmos nu mai putem explica cum se produce, în fapt, îndumnezeirea omului, care este o realitate personală.

Căci, spunea părintele profesor Dumitru Stăniloae, „natura întreagă e destinată slavei de care se vor împărtăşi oamenii în Împărăţia Cerurilor şi încă de pe acum ea se resimte de liniştea şi de lumina ce iradiază din omul sfânt.

Slava lui Hristos pe Tabor a acoperit şi natura. Dar ea poate rămâne ascunsă pentru ochii şi simţirea multora şi natura poate fi înjosită şi afectată de răutatea unora dintre oameni.

La rândul său, natura poate fi mediul prin care omul care crede primeşte harul dumnezeiesc sau energiile necreate binefăcătoare, dar şi locul prin care se exercită asupra lui înrâuriri care împing la rău”[36].

Astfel cosmosul este destinat să fie umplut de slava lui Dumnezeu şi la fel şi omul e destinat să fie un mediu iradiat de slava lui Dumnezeu şi din care să iradieze apoi aceasta.

Însă raţionalitatea cosmosului cât şi a firii umane poate fi pervertită, atâta timp cât infestăm cu patimile noastre propria noastră fire şi mediul în care noi trăim.

Putem să personalizăm mediul în care trăim prin iradierea noastră duhovnicească, după cum putem, tot la fel de uşor, să îl viciem prin patimile noastre sau să viciem relaţiile pe care le avem cu alţi semeni de-ai noştri.

De aici revine şi „responsabilitatea noastră faţă de natura dată de Dumnezeu…ca o datorie de a folosi resursele cu cruţare şi de a nu o altera prin poluare. Acest lucru ne fereşte şi el de patimi şi de căutarea unei satisfaceri infinite în lume”[37].

Discutând problema relaţiilor existente între *raţiunile lucrurilor* şi *raţiunea umană* părintele profesor Dumitru Stăniloae vorbeşte despre crearea lucrurilor ca despre „plasticizări şi sensibilizări ale raţiunilor Sale”[38], ale Logosului dumnezeiesc.

Raportarea omului faţă de raţiunile sădite de Dumnezeu în lucruri trebuie să fie una gnoseologică, pentru

[35] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a II-a, vol. 1, ed. cit., p. 223.
[36] Idem, p. 224.
[37] Idem, p. 226.
[38] Idem, p. 240.

că Dumnezeu „a creat pe om cu o raţiune adecvată”[39] cunoaşterii lumii.

Fiindcă observă faptul că lucrurile create de Dumnezeu au şi raţionalitate şi elasticitate[40], de aceea teologul nostru spune:

„Totul e raţional în lucruri şi în energiile componente, ca şi între ele[41]”.

Însă raţionalitatea lumii nu este o realitate închisă în sine ci „este pentru om şi culminează în om; [şi] nu omul este pentru raţionalitatea lumii”[42].

Dar raţiunile lucrurilor au pentru părintele Stăniloae o dublă importanţă în viaţa omului, trupească şi duhovnicească în acelaşi timp, pentru că ele sunt „de folos omului pentru a se întreţine biologic, dar [au]…şi…scopul de a spori spiritual [pe om] prin cunoaşterea sensurilor şi al conformităţii tot mai înalte a lor cu el şi al ultimului sens al lor care e Dumnezeu”[43].

În sensul lor duhovnicesc raţiunile lucrurilor „sunt văzute ca mijloc al iubirii lui Dumnezeu, deci al dialogului lui Dumnezeu cu noi şi al dialogului între noi”[44].

Astfel, în perspectiva cunoaşterii lui Dumnezeu, îndumnezeirea omului este realitatea întru care ni se descoperă virtualităţi nebănuit de vaste ale materiei trupului nostru cât şi ale spiritualităţii sufletului nostru.

Vederea slavei lui Dumnezeu este pe de o parte o umplere a noastră de slava lui Dumnezeu iar pe de altă parte o ridicare a noastră la comuniunea cu Prea Sfânta Treime, la trăirea vieţii dumnezeieşti.

Însă acolo unde materia e văzută închisă în sine se confundă „transcendenţa lui Dumnezeu cu absenţa Sa din creaţie”[45] iar omul se înţelege ca având o existenţă autonomă, fără „rădăcinile lui înfipte adânc în realitatea transcendentă a Creatorului şi în realitatea imanentă a cosmosului”[46], în acelaşi timp.

Dar acolo unde omul este văzut ca dependent de Dumnezeu e posibilă înaintarea în comuniunea cu

[39] Ibidem.
[40] Idem, p. 241.
[41] Ibidem.
[42] Ibidem.
[43] Idem, p. 243-244.
[44] Idem, p. 244-245.
[45] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, op. cit., p. 15.
[46] Ibidem.

Dumnezeu, pentru că omul e creat să se împlinească în Dumnezeu şi pentru că sufletele oamenilor şi materia sunt deschise slavei lui Dumnezeu.

În concluzie, dacă materia nu avea fundament raţional şi spiritual, sădit în ea de către Logosul creator nu puteam vorbi de îndumnezeirea omului, ca relaţie mereu progresivă în cunoaşterea lui Dumnezeu, dar nici de vederea lui Dumnezeu, ca strălucire a luminii dumnezeieşti în viaţa noastră.

1. 3. Energiile dumnezeieşti necreate şi prezenţa lor în actele sinergice al îndumnezeirii şi vederii lui Dumnezeu

A treia premisă a îndumnezeirii omului şi a vederii lui Dumnezeu are şi ea legătură interioară cu cele două discutate anterior. Numai dacă Creatorul nostru e Logosul dumnezeiesc şi numai dacă trupul nostru şi cosmosul sunt medii raţionale şi transparente slavei lui Dumnezeu putem vorbi despre îndumnezeirea omului şi vederea lui Dumnezeu.

Scriptura vorbeşte despre Dumnezeu ca despre *Dumnezeul cel viu* [θεοῦ ζῶντος][47], adică despre Dumnezeu care ne iradiază cu slava Sa. Este arhiprezentă în Scriptură indicarea existenţei *slavei lui Dumnezeu* sau a *energiei necreate a lui Dumnezeu*[48]. Dumnezeul cel viu Îşi manifestă slava Sa cea veşnică în viaţa oamenilor credincioşi pentru a-i ridica la comuniunea cu Sine.

Vorbind despre legătura noastră cu Hristos cel înviat şi înălţat la dreapta Tatălui, părintele profesor Dumitru Stăniloae scrie:

„Lumina Treimii, care e proprie şi Fiului lui Dumnezeu, se va arăta şi prin trupul ce-L va lua, prin cuvintele şi faptele Lui iubitoare, dar se va arăta deplin în trupul Lui după înviere. Iar din trupul Lui se va răspândi în cei ce vor crede în El şi vor face fapte, asemenea Lui, în viaţa pământească, dar deplin în trupul lor după învierea lor [din morţi].

Dacă trupul poate fi mediu, prin care se răspândesc cuvinte înţelepte şi se săvârşesc fapte bune, e firesc să poată fi şi un mediu văzut al luminii spirituale, iar din el să iradieze această lumină şi în universul cu care este legat, deşi această arătare a luminii spirituale prin materie e o mare taină” [49].

---

[47] A se vedea Deut. 4, 33; 5, 26; I Regi. 17, 36; Os. 2, 1; III Macab. 6, 28, cf. LXX şi F. Ap. 14, 15, cf. GNT.

[48] Sintagma *slava Domnului* apare la Ieş. 16, 7; Num. 12, 8; Ps. 17, 31; Avac. 2, 14; Is. 26, 10; 35, 2 etc., cf. LXX, însă despre lumina dumnezeiască se vorbeşte în multe moduri. De fapt orice revelaţie a Scripturii se face în mod extatic şi este o revelare în lumina lui Dumnezeu a ceea ce Dumnezeu ne transmite. În GNT găsim referiri la slava lui Dumnezeu în Mt. 16, 27; 25, 31; Mc. 8, 38; 10, 37; Lc. 9, 26; Rom. 1, 23; 4, 20; I Petr. 5, 10; Apoc. 11, 13 etc.

[49] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos: lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, op. cit., p. 201-202.

E posibilă iradierea noastră de către slava lui Dumnezeu pentru că materia este deschisă energiilor necreate şi veşnice ale lui Dumnezeu şi prin vederea slavei lui Dumnezeu vedem cele *din jurul lui Dumnezeu* şi nu *fiinţa lui Dumnezeu*.

De aceea părintele profesor Dumitru Popescu vorbeşte despre distincţia dintre *fiinţa* şi *lucrările lui Dumnezeu*, scriind următoarele:

„Teologia răsăriteană consideră…că Dumnezeu poate fi cunoscut după lucrările Sale, şi nu în fiinţa Sa, astfel încât energiile necreate, ca expresii ale lucrării lui Dumnezeu, vin să protejeze taina care înconjoară fiinţa lui Dumnezeu, adică să fundamenteze apofatismul trinitar.

Tot astfel, teologia răsăriteană consideră că procesul desăvârşirii credincioşilor în Hristos şi Biserică nu se realizează prin mijloace externe constrângătoare…ci prin transfigurarea naturii umane întregi din interior, prin energia Duhului Sfânt, astfel încât energiile necreate vin să fundamenteze îndumnezeirea omului în Hristos”[50].

Dar vederea luminii divine sau a energiilor necreate nu înseamnă o închidere în sine a omului pentru a contempla slava Lui ci o deschidere a noastră spre măreţia copleşitoare a vieţii lui Dumnezeu.

Pentru că „energiile necreate rămân, în acelaşi timp, atât exterioare naturii umane, cât şi interioare. Rămân exterioare, fiindcă izvorăsc din fiinţa lui Dumnezeu, iar interioare, fiindcă au rolul să îndumnezeiască natura umană. Energia necreată [însă] nu rămâne doar exterioară naturii umane, fiindcă nu este entitate adăugată din exterior naturii umane, ci, putere dumnezeiască care pătrunde în natura umană pentru a o transfigura în Hristos”[51].

Polemizând cu falsa dogmă a *harului creat*, părintele profesor Dumitru Popescu arată aici că harul nu este paralel cu omul sau nu îl îmbrăţişează pe om în mod exterior, ci îl îndumnezeieşte dinăuntru, pentru că omul care se despătimeşte este un mediu transparent slavei lui Dumnezeu.

De aceea, în procesul îndumnezeirii noastre, „firea umană rămâne fire creată, [dar] ea dobândeşte prin energiile necreate anumite calităţi supranaturale care fac ca procesul

[50] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, op. cit., p. 101.
[51] Idem, p. 105.

de îndumnezeire al naturii umane să nu rămână doar o metaforă pioasă, ci o adevărată realitate”[52].

Prin prezenţa energiilor necreate ale lui Dumnezeu în viaţa noastră, primite în Sfintele Taine, în viaţa ascetică personală şi în cadrul vederii lui Dumnezeu, realizăm nesfârşita înaintare în apropierea de Dumnezeu, în îndumnezeire, care e o realitate divino-umană ce se dobândeşte în Biserică.

Dacă negăm fundamentul legăturii noastre cu Dumnezeu şi anume harul dumnezeiesc nu avem decât o *legătură* ipotetică cu Dumnezeu. Legătura reală cu Dumnezeu este legătura personală cu Dumnezeu prin slava Sa de care ne împărtăşim într-o viaţă ascetică fervent.

Sfântul Grigorie Palama vorbeşte despre distincţia dintre *fiinţa dumnezeiască* şi *energiile Sale* şi despre *împărtăşirea noastră de energiile lui Dumnezeu cele veşnice* în contextul Schimbării la faţă a Domnului, spunând: „întreaga Biserică a lui Dumnezeu a declarat că harul văzut de Apostoli [în mod] negrăit în Tabor e necreat, ca fiind lumină dumnezeiască şi negrăită şi strălucire a naturii dumnezeieşti, dar nu natură, căci aceasta e mai presus de orice manifestare şi împărtăşire”[53].

Nu ne împărtăşim de fiinţa lui Dumnezeu în mod extatic ci de slava lui Dumnezeu, căci „sufletul vede pe Dumnezeu în lumină, prin trup, prin mijlocirea trupului”[54].

Vorbind despre ceea ce se petrece în extaz cu noi, Sfântul Grigorie Palama scrie următoarele:

„Când văd Cuvioşii bărbaţi în ei înşişi acea lumină dumnezeiască – şi o văd când se învrednicesc de împărtăşirea îndumnezeitoare a Duhului Sfânt, când îi cercetează negrăit razele desăvârşitoare – atunci văd însuşi veşmântul îndumnezeirii lor, mintea lor fiind umplută de slavă şi de strălucire nespus de frumoasă ce izvorăşte din harul Cuvântului, aşa precum trupul Cuvântului s-a umplut de slavă pe munte prin lumina dumnezeiască ce izvora din dumnezeirea Lui.

Căci slava pe care I-a dat-o Lui Tatăl, a dat-o şi El celor ce ascultă de El, cum spune cuvântul Evangheliei; şi a

---

[52] Ibidem.

[53] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama, cu patru tratate traduse*, ed. a II-a, cu o prefaţă revăzută de către autor, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, p. p. 265.

[54] Idem, p. 203.

voit ca să fie aceştia cu El şi să vadă slava Lui [In. 17, 22, 24]”[55].

Sfântul Grigorie vorbeşte despre umplerea de slava lui Dumnezeu a celor care se curăţesc de patimi şi, în acelaşi timp, de faptul că slava Fiului este identică cu cea a Tatălui şi cu a Duhului Sfânt. Însă el precizează că Hristos ne dă slava Sa celor care ascultăm de El, umplându-ne de viaţa Sa dumnezeiască şi ridicându-ne la unirea cu Sine prin Duhul şi, prin Sine, cu Tatăl.

Părintele profesor Dumitru Stăniloae ne vorbeşte despre harul dumnezeiesc ca despre puterea dumnezeiască care ne vine din umanitatea transfigurată a lui Hristos, spunând următoarele:

„Vorbind de har trebuie să accentuăm deopotrivă calitatea lui de putere inepuizabilă ce ne vine din dumnezeirea infinită sălăşluită în umanitatea lui Hristos, şi perspectiva de lumină ce ne-o deschide el în infinitatea comuniunii cu persoana lui Hristos sau cu Sfânta Treime, Care ni S-a deschis în Hristos, din iubire. Harul e fereasta deschisă spre infinitatea lui Dumnezeu ca persoană, sau ca [şi] comuniune treimică de persoane, odată ce Dumnezeu ne-a pus prin har în relaţie cu Sine”[56].

Relaţia cu Dumnezeu, subliniază autorul nostru, se face prin harul Său, prin energiile Sale necreate şi în relaţia cu Sine ne împărtăşim de infinitatea comuniunii cu Hristos sau cu Prea Sfânta Treime.

Tot părintele profesor Dumitru Stăniloae, în discuţia despre mântuirea personală ne vorbeşte despre crearea unei legături unice, adânc personale între noi şi Hristos prin vederea slavei Sale dumnezeişti:

„Slava lui Hristos comunicată nouă, celor ce ne aflăm în relaţie cu El, crezând Lui, este nesfârşită şi nu ne sperie, ci manifestă o mare intimitate faţă de noi. Cei ce privesc la Hristos şi stăruie în comuniune cu El, devin mereu mai drepţi, mai întipăriţi de slava lui Hristos, de Hristos Însuşi ca model: < Iar noi toţi cu faţa descoperită, răsfrângând ca o oglindă mărirea Domnului, ne prefacem spre acelaşi chip, din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului > [II Cor. 3, 18]”[57].

---

[55] Idem, p. 178.
[56] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. a II-a, ed. cit., p. 200.
[57] Idem, p. 225.

Pe de o parte se subliniază vederea slavei Domnului în cadrul relaţiei noastre cu El iar, pe de altă parte, că există o întipărire continuă a noastră de slava lui Dumnezeu în urma deselor noastre vederi extatice. Pe măsură ce creştem în îndumnezeire suntem întipăriţi de slava lui Hristos şi devenim şi mai proprii relaţiei noastre cu El.

Însă relaţia noastră cu Dumnezeu prin slava Sa nu este numai o relaţie verticală ci şi orizontală în acelaşi timp. De aceea părintele profesor Dumitru Popescu atenţionează asupra pericolului de a supradimensiona verticala sau orizontala relaţiei noastre cu Dumnezeu:

„Ar fi absurd să se creadă că energiile necreate stabilesc doar o legătură verticală între Dumnezeu şi credincioşi, fără să stabilească şi legătura interpersonală dintre credincioşi.

Energiile necreate nu sunt entităţi separate între ele ca şi cum ar fi separate de Dumnezeu şi nici lucrarea Duhului [nu este] inclusă individualist în fiecare persoană umană, ci putere spirituală superioară care îmbrăţişează în Hristos comunitatea credincioşilor în mod dinamic şi perihoretic. Energiile necreate sunt punţi dinamice interpersonale"[58].

Astfel se subliniază rolul activ al prezenţei energiilor necreate ale lui Dumnezeu în mântuirea personală dar şi în relaţiile interpersonale dintre membrii Bisericii lui Hristos.

Pentru ca să fim ai lui Dumnezeu trebuie să fim întru harul Său şi să vedem slava Sa, pe de o parte, iar, pe de altă parte, să ne manifestăm ca oameni ai comuniunii şi ai frăţietăţii în Biserică şi în lume.

În concluzie cele trei premise ale îndumnezeirii omului şi ale vederii lui Dumnezeu discutate de către noi, şi anume: *persoana Logosului creator şi mântuitor*, *fundamentul raţional şi spiritual al lumii* şi *prezenţa energiilor necreate în viaţa noastră* trebuie văzute ca întrepătrunzându-se reciproc şi fiind punctul de plecare spre înţelegerea experienţei şi a teologiei Sfântului Simeon Noul Teolog.

Pentru că, numai când vedem pe om şi cosmosul ca lucrări şi amprente directe ale Logosului dumnezeiesc şi lumea, în totalitatea ei, ca raţională şi transparentă energiilor necreate ale lui Dumnezeu, putem să înţelegem că

[58] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, op. cit., p. 107.

îndumnezeirea prin har este scopul vieţii ortodoxe iar vederea lui Dumnezeu este primirea în act a luminii lui Dumnezeu în viaţa noastră.

2. Vederea lui Dumnezeu la Sfântul Simeon Noul Teolog şi implicaţiile ei în mântuirea personală

Terminologie extatică

2. 1. Terminologia extatică simeoniană

Miza primă a cercetării noastre este aceea de a demonta conjecturile extremiste, care peripatetizează în mod nefast în rândul teologilor contemporani, făcute pe seama persoanei şi a operei Sfântului Simeon Noul Teolog.

Una dintre ele este aceea că Sfântul Simeon *nu s-ar înscrie în mod deplin în rândul Sfinţilor Părinţi ai Bisericii Ortodoxe*[59].

Alături de aceasta, stau alte două afirmaţii total nefondate şi anume, că el ar fi *un precursor al protestantismului* şi *un mistic cu accente puternice de singularizare*.

Pentru a răspunde primei acuzaţii grave la adresa sa, aceea că *nu s-ar înscrie deplin* în Tradiţia Părinţilor

---

[59] Dacă Jean Darrouzès (care nu prea îl simpatiza pe Sfântul Simeon), în introd. la SC 51, p. 30, spunea că Sfântul Simeon nu a încercat să fie un inovator în domeniul limbajului teologic, şi că el este un teoretician al vieţii duhovniceşti dublat de un mistic, care se inspiră din experienţa sa personală, dar şi faptul că „putem recunoaşte [la el] o credinţă angajată tradiţional şi noţiuni curente ale spiritualităţii orientale" (Cf. Idem, p. 32), totuşi există un curent de opinie nefast printre teologii ortodocşi şi, deopotrivă, eterodocşi, de discreditare a Sfântului Simeon Noul Teolog, care e văzut ca *ieşit din tiparele* Ortodoxiei, prin scrisul şi abordarea sa foarte personală a vieţii duhovniceşti. Părintele Ică jr. schiţează în articolul introductiv la *Ică jr.1*, intitulat *Sfântul Simeon Noul Teolog şi provocarea mistică în teologia bizantină şi contemporană* disputa *Trembelas vs. Teoclit* (Ică jr. I, p. 28), care, pentru noi, este o paradigmă explicită a motivelor receptării defavorabile a Sfântului Simeon. Oricâte nume am vrea să înşirăm aici, ca opozanţi ai teologiei simeoniene, toate ar avea ceva în comun: neputinţa sau lipsa de dorinţă de a recepta deplin pe Sfântul Simeon în viaţa lor, pentru că nu recepteazǎ în mod deplin exigenţele mântuirii. Exigenţele sale sunt exigenţele sfinţeniei. Cine luptă cu Simeon luptă cu ceea ce nu este sau cu ce nu poate şi nu vrea să facă. Sfântul Simeon nu este sursa frustrărilor acestor opozanţi, ci el este cel care dă glas adevărului dureros al depărtării lor de la calea mântuirii. Pentru că Sfântul Simeon, deşi „un mănunchi de paradoxuri" pentru contemporani şi urmaşii lui a fost creditat de Biserică ca „o expresie autoritativă a credinţei", cf. Pr. Lect. Univ. Drd. Călin-Ioan Duşe, *Integrarea Sfântului Simeon Noul Teolog în spiritualitatea răsăriteană*, în rev. *Orizonturi teologice*, Oradea, 2001, p. 140, 145.

Bisericii, trebuie să cercetăm problematica sa teologică şi modul în care el îşi expune credinţa şi experienţa sa mistică.

Tocmai de aceea vom începe discuţia despre opera teologică a Sfântului Simeon cu o analiză a semanticii extatice a Părintelui nostru, pentru a observa care sunt cuvintele pe care acesta le foloseşte pentru a-şi exprima extazele avute şi cum se situează, din această perspectivă, în arealul teologiei extatice patristice.

Simeon exploatează semnificaţiile lui ὁράω, verbul care exprimă vederea având de foarte multe ori conotaţii mistice[60]. În *Capitole* I, 1 cei care *văd trupeşte* (σωματικῶς ὁρῶσιν)[61] sunt puşi în opoziţie cu cei care *înţeleg duhovniceşte* (πνευματικῶς νοοῦσι)[62].

Această opoziţie este paradigma în cadrul căreia el discută întotdeauna diferenţa dintre *vedere* şi *nevedere*. *Înţelegerea* prezenţei lui Dumnezeu sau *cunoaşterea personală* a Sa de care vorbeşte Sfântul Simeon este pentru el identică cu vederea luminii dumnezeieşti (τοῦ θείου φωτὸς)[63].

De aceea Hristos este Cel care luminează (φωτίζει) pe om[64], pentru că inima curată vede lumina (φῶς) Treimii[65].

---

[60] A se vedea SC 51, Capitole, I, 1, p. 40; I, 51, p. 54; I, 52, p. 54; I, 101, p. 70; II, 8, p. 73; II, 19, p. 76; III, 21, p. 86; SC 156, Imne, II, 18, p. 178; II, 104, p. 184; IV, 89, p. 196; VII, 2, p. 208; XIII, 72, p. 262; XV, 51, p. 280; XV, 54, p. 280; XV, 91, p. 284; SC 174, Imne, XVII, 346, p. 38; XVII, 374, p. 40; XVII, 527, p. 50; XVIII, 8, p. 74; XVIII, 109, p. 84; XVIII, 119, p. 84; XIX, 21, p. 96; XIX, 29, p. 96; XIX, 140, p. 106; XX, 223, p. 126; XXI, 105, p. 138; XXI, 151, 162, 170, p. 142; XXI, 495, p. 168; XXII, 5, 8, p. 170; XXII, 157, 165, p. 182; XXII, 173, p. 184; XXIII, 232, p. 204; XXIII, 483, p. 220; XXIV, 248, p. 244; XXIV, 367, p. 252; XXV, 43, p. 258; XXVII, 104, p. 286; XXVIII, 60, p. 298; XXVIII, 179, p. 308; XXVIII, 196, p. 310; XXIX, 8, p. 314; XXIX, 67, p. 318; XXIX, 92, p. 320; XXIX, 108, 116, 128, p. 322; XXIX, 214, p. 328; XXX, 196, p. 354; XXX, 391, p. 366; XXX, 415, p. 368; XXX, 524, p. 376; XXXI, 4, p. 384; XXXIV, 17, p. 428; XXXV, 76, p. 446; XL, 1, p. 484; SC 196, Imne, XLII, 77, 78, p. 42; XLII, 85, p. 44; LI, 2, p. 184; LIII, 10, p. 212.

[61] SC 51, Capitole, I, 1, p. 40 / Ică jr. 3, p. 365.

[62] Ibidem / Ibidem.

[63] Idem, Capitole, II, 13, p. 74 / Idem, p. 393.

[64] Despre *luminare* ca urmare a vederii luminii, a se vede în SC 51, Capitole, I, 2, p. 40; I, 4, p. 41; I, 34, p. 49; II, 15, p. 75; II, 16, p. 75; III, 42, p. 92; III, 84, p. 107; SC 156, Imne, I, 144, 146, p. 168; I, 211, p. 174; XV, 98, p. 284; XV, 105, p. 284; XV, 187, p. 292; SC 174, Imne, XVII, 66, p. 18; XVII, 237, p. 30; XVII, 338, p. 36; XVIII, 97, p. 82; XXI, 12, p. 132; XXI, 104, p. 138; XXI, 145, p. 140; XXI, 147, 156, 164, 168, p. 142; XXIII, 223, p. 202; XXIII, 262, p. 206; XXIV, 243, p. 244; XXIV, 368, p. 252; XXV, 11, p. 254; XXV, 43, p. 258; XXVI, 100, p. 276; XXVIII, 176, p. 308; XXVIII, 197, p. 310; XXIX, 13, p. 314; XXIX, 201-202 (luminat de Duhul dumnezeiesc), 209**, 214, p. 328; XXX, 161, p. 352; XXX, 578, p. 380; XXXI, 101**, p. 392; XXXII, 14 (luminări dumnezeieşti), 18, p. 402; XXXIII, 64, p. 418; XXXIII, 142, p. 424; XXXIV, 70, p. 432; XXXIV, 80, 81, p. 434; XXXIV, 106, p. 436; XL, 1, p. 484; SC 196, Imne, XLII, 201, p. 52; XLIV, 155, p. 82; XLVIII, 139, 152, p. 142; XLIX, 10, p. 146 (luminare duhovnicească: φωτισμοῦ

Pentru ca să înţelegem în mod autentic expunerea teologiei simeoniene trebuie să reţinem că ὁράω are drept conţinut pe φῶς.

Când Simeon vorbeşte de *vedere* el se referă la *vederea luminii Prea Sfintei Treimi* şi nu la orice fel de lumină.

Vederea luminii el o exprimă când ca *împărtăşire* de ea, folosind verbul μετέχω şi derivatele sale[66], când ca *unire* (συν + ὁράω / συνάφεια/ ἕνωσις [67]) cu lumina[68] sau cu Dumnezeu[69].

În *Imne* 42, 202 apare şi substantivul κοινωνία (unire/comuniune)[70],exprimând *unirea în simţire*, conştientă, cu slava dumnezeiască iar în 46, 32 găsim un alt corelativ al său şi anume συνουσία (unire /comuniune /legătură)[71].

Verbul ἀναβλέπω, cu sensul de *a vedea mai înainte* lumina divină, înainte de eshatologie, punctează una dintre coordonatele principale ale teologiei simeoniene[72].

πνευματικοῦ); L, 158, p. 168; L, 244, p. 174; LI, 8, p. 184; LIII, 7, p. 212; LV, 6, p. 252; LV, 192, p. 268.

[65] Idem, I, 2, p. 40 / Ibidem. În Idem, Capitole, III, 26, p. 88, Simeon vorbeşte de curăţirea ochiului sufletului. În Idem, III, 29, p. 88, arată că inima curată este cea care lucrează toate virtuţile şi le duce până la desăvârşire. Despre inima curată sau despre curăţirea ochilor minţii a se vedea şi SC 51, Capitole, III, 32, p. 89; III, 35, p. 90; SC 156, Imne, XI, 46, p. 234 (ochiul minţii : τὸν ὀφθαλμὸν τοῦ νοὸς); XV, 53, p. 280 (ὄμμασι νοεροῖς); SC 174, Imne, XVII, 525, p. 50 (curaţi cu inima); XXII, 107, p. 178 (ochiul minţii); XXII, 108, p. 178 (ochii sufletului); XXIII, 429, p. 216 (în extaz vedem numai Treimea); XXVII, 134, p. 288; XXXII, 15, p. 402 (ochii minţii); XXXII, 82, p. 406 (ochii inimii); XXXIII, 62, p. 416 (Ibidem); XXXIII, 63, p. 418 (Ibidem); XXXIV, 78, p. 434 (Ibidem).

[66] A se vedea SC 51, Capitole, I, 2, 3, p. 40; II, 13, p. 74; II, 16, p. 75; III, 4, p. 81; SC 156, Imne, VIII, 84, p. 220; SC 174, Imne, XVI, 31, p. 12; XVIII, 120, p. 84; XXIX, 362, p. 338; XXX, 266, p. 358; SC 196, Imne, L, 149, 158, p. 168. În Imnul 50, Sfântul Simeon foloseşte substantivul μετουσία (participare /comuniune) pentru a indica unirea cu lumina. A se vedea locurile din SC 196, Imne, L, 58, p. 160 şi Idem, L, 201, p. 170

[67] SC 174, Imne, XXIX, 283, 285, p. 334; XXX, 157, 158, p. 350; XXX, 460, p. 372; XXXI, 119, p. 394; XXXIII, 128, 422 (unire negrăită: ἀπορρήτῳ ἑνώσει); XXXIV, 16, p. 428 (unire făcută în cunoştinţă şi în simţire); XXXIV, 27, p. 428 (unire negrăită); XXXIV, 60, p. 432; SC 196, Imne, XLII, 204, p. 52; XLII, 225, p. 54 (unire negrăită); XLVI, 33, 116; L, 28, p. 158; LI, 58, p. 188 (unire tainică); LI, 142, p. 196.

[68] A se vedea SC 51, Capitole I, 3, p. 40; III, 60, p. 98; SC 156, Imne, I, 107, p. 164.

[69] SC 51, Capitole, I, 101, p. 70; III, 21, p. 86 (Dumnezeu Se descoperă oamenilor pe măsura unirii intime cu ei); III, 58, p. 97 (extazul e unire cu Dumnezeu); III, 78, p. 104; SC 156, Imne, VI, 13, p. 204.

[70] SC 196, Imne, XLII, 202, p. 52; L, 200, p. 170.

[71] Idem, Imne, XLVI, 32, 116. Părintele Ică jr. traduce în acest context de la 46, 32, pe συνουσία cu *împreunare* cf. Ică jr. 3, 248, pentru a arăta că unirea cu lumina este deplină, fiinţială, totală. A se vedea şi folosirea lui în SC 196, Imne, XLIX, 26, p. 148.

[72] A se vedea SC 51, Capitole, I, 4, p. 41.

Pentru Simeon, vederea trebuie să se producă, să înceapă din această viaţă[73]. De aceea discutarea lui ἀναβλέπω, ca şi a celorlalte verbe extatice simeoniene, trebuie conexată cu realitatea vederii ca *dar de la Dumnezeu* sau ca *învrednicire de lumină*[74].

Vederea luminii este la Simeon şi ἐνοίκησις, adică *sălăşluire* a Treimii în noi[75]. *Coborârea*[76] *luminii* în fiinţa noastră e în acelaşi timp *urcarea spre lumină* şi *în lumina* lui Dumnezeu. Ascensiunea extatică este exprimată în termeni paradoxali de Simeon pentru că coborârea luminii la noi e în acelaşi timp urcare a noastră la Dumnezeu.

La el găsim, cel mai adesea, condescendenţa divină ca rază (ἀκτίς) de lumină[77], ca strălucire (αἴγλῃ)[78] sau ca fulger strălucitor[79], orbitor, care vine repede în om.

---

[73] A se vedea SC 156, Imne, I, 84-87, p. 164.

[74] A se vedea SC 51, Capitole, I, 4, p. 41; I, 40, p. 51; SC 156, Imne, V, 22, p. 202; SC 174, Imne, XXV, 66, p. 260; XXV, 90, p. 262; XXX, 388, p. 366.

[75] A se vedea SC 51, Capitole, I, 7, p. 42/ Ică jr. 3, p. 366. În SC 51, Capitole, I, 79, p. 64, Simeon numeşte pe văzătorul luminii drept „casă a Treimii" (οἶκος τῆς Τριάδος). Pentru sălăşluirea Treimii în noi a se vedea şi SC 51, Capitole, III, 72, 102; SC 174, Imne, XIX, 54, p. 98; XX, 201, p. 126; XXVII, 1-2, p. 278 (sufletul este sălaşul lui Hristos); XXVIII, 61, p. 298 (Hristos Se sălăşluieşte în noi); XXVIII, 176, p. 308; XXX, 392, p. 366; XXIX, 165, p. 326 (Sfânta Treime în noi şi în toate); XXIX, 166-167, p. 326 (Dumnezeu Se sălăşluieşte mai ales în Sfinţii Săi); SC 196, Imne, XLIV, 153, p. 82 (Sfântul Duh locuieşte în noi); XLVIII, 140, p. 142, LI, 134, p. 194.

[76] SC 156, Imne, XIII, 71, p. 262.

[77] Găsim în SC 51, Capitole, I, 35, p. 50 expresia „φῶς μικρὸν" („mică lumină"). Expresia aceasta nu desemnează faptul că lumina dumnezeiască este infimă, ci că puterea sa duhovnicească, puterea sa de a recepta lumina este redusă (a se vedea Capitole, II, 11, p. 74). Acest amănunt pe care îl semnalăm este foarte important pentru Sfântul Simeon, pentru că prin el autorul nostru vorbeşte de vedere ca despre o realitate dumnezeiască, pe care o primim pe măsura curăţirii personale. Despre razele luminii dumnezeieşti a se vedea şi SC 174, Imne, XXIII, 233, 246, 252, 255, 256, p. 204; XXIII, 260, p. 206; XXIII, 362, 368, 370, 373, p. 212; XXIII, 385, 397, p. 214; XXVII, 99, p. 286; XXIX, 224, p. 330; XXXII, 19, p. 402 (razele dumnezeieşti ale dumnezeirii Tale); XXXV, 52, 59 (razele dumnezeirii) p. 444.

[78] A se vedea SC 51, Capitole, I, 86, p. 66; II, 8, p. 73; SC 156, Imne, VII, 5, p. 208; SC 174, Imne, XVII, 325, p. 36; XVII, 334, p. 36 (strălucire purtătoare de lumină : αἴγλη φωτοφόρος); XVII, 344, p. 38; XVII, 354, p. 38; XVII, 358; p. 38; XIX, 17, p. 96; XX, 29, p. 112 (strălucirea nemuririi: αἴγλῃ ἀθανασίας); XXII, 8, p. 170 (lucire mică: αἴγλη μικρὰ); XXII, 19, 33, p. 172; XXII, 157, p. 182; XXII, 171, p. 184; XXVIII, 175, p. 308; XXVIII, 217, p. 312; XXIX, 7, p. 314; XXIX, 173, p. 326 (străluceşte în inimă); XXIX, 179, p. 326; XXIX, 193, p. 328; XXX, 160, p. 352; XXX, 243, 245, 247, p. 356; XXX, 267, p. 358 (scânteiere dumnezeiască); XXXII, 15, 19, p. 402; XXXIV, 59, p. 432; XXXIX, 62, p. 480; SC 196, Imne, XLIV, 14, p. 78; XLIV, 155, p. 82; XLV, 5, p. 102; XLV, 29, p. 104; XLIX, 26, p. 148; L, 238, p. 174.

[79] A se vedea SC 51, Capitole, III, 54, p. 96; III, 59, p. 98; SC 156, Imne, II, 5, p. 176; II, 130, p. 186; VIII, 64, p. 218; XV, 55, p. 280; SC 174, Imne, XVI, 24, p. 12; XVII, 35, p. 16 (lumină fulgerătoare: τὸ φῶς τὸ ἀπαστράπτον); XXXIV, 79, p. 434; XXXV, 76, p. 446 (fulgerare); SC 196, Imne, XLI, 104, p. 18 (fulgerarea slavei); XLVII, 18, p. 122.

Găsim în scrisul simeonian şi venirea luminii ca săgeată (βέλος)[80] sau intrarea luminii în inimă ca rană[81].

În *Imne*, 11, 71 vederea extatică e ca o ὀπῆς μικρᾶς (mică gaură) în cer[82], pe când în *Imne*, 12, 63, extazul e descris ca o μικρὰν αὐγὴν (lucire mică)[83] în viaţa duhovnicească a credinciosului ortodox.

În *Imne*, 17, 326, extazul e descris ca o acoperire a sa de un φωτὸς νεφέλη (nor de lumină)[84] iar în *Imne*, 18, 63 găsim vederea ca ἔκστασις (extaz/ uimire/ schimbare de stare)[85].

Putem observa la Simeon şi recurenţa lui θεωρία[86]. Vederea ca şi *contemplare* pe care o presupune θεωρία, exprimă atât înţelegerea duhovnicească a lumii cât şi vederea realităţilor luminii extatice.

Contemplarea ca vedere produce o cunoaştere duhovnicească în om. De aceea Simeon vorbeşte de lumina dumnezeiască ca despre „τὸ νοητὸν φῶς" („lumină gândită cu mintea")[87].

Dar el foloseşte această expresie, nu ca şi când ar vorbi despre o cerebralizare a luminii divine sau ca şi când lumina divină ar fi o realitate pe care mintea o posedă şi o inventariază *ştiinţific*, să-i spunem, ci în sensul că mintea înţelege lumina, pe măsura luminării sale de către Dumnezeu şi ştie că lumina e a lui Dumnezeu, că e dumnezeiască şi că ea este iubirea lui Dumnezeu faţă de sine.

Expresia simeoniană vrea să spună faptul, că lumina divină nu este ilogică, iraţională sau un efect vizual ambiguu, ci este energia dumnezeiască care luminează

[80] SC 156, Imne, V, 23, p. 202.
[81] Idem, Imne, VI, 15-16, p. 204.
[82] Idem, Imne, XI, 71, p. 238.
[83] Idem, Imne, XII, 63, p. 246; SC 174, Imne, XVIII, 62, p. 78 (lucire subţire şi foarte mică : λεπτὴ αἴγλη καὶ σμικροτάτη).
[84] SC 174, Imne, XVII, 326, p. 36.
[85] Idem, Imne, XVIII, 63, p. 78.
[86] A se vedea SC 51, Capitole, I, 34, p. 49; II, 10, p. 74; II, 11, p. 74; II, 14, p. 75; II, 15, p. 75; II, 18, p. 76; III, 23, p. 87; III, 61, p. 99; SC 156, Imne, I, 150, p. 168; XI, 53, p. 236; XII, 15, p. 244; XIII, 67, p. 262; SC 174, Imne, XXV, 2, p. 254; XXVIII, 8, p. 294; XXVIII, 60, p. 298; XXXIV, 26, p. 428 (vederea adevărată: ἀληθοῦς θεωρίας); SC 196, Imne, XLIII, 73, p. 62 (contemplaţii tainice: θεωριῶν τῶν μυστικῶν); L, 58, p. 160; L, 161, p. 168 (contemplaţie mistică); L, 234, p. 174 (contemplarea minţii); LV, 14, p. 254.
[87] SC 51, Capitole, I, 38, p. 51/ Ică jr. 3, p. 374. Găsim expresia şi în SC 174, Imne, XVI, 2, p. 10; XXIII, 222-223, p. 202; XXIII, 464, p. 218.

mintea, care se descoperă minţii, care sfinţeşte pe om în totalitatea sa, fără ca omul să o epuizeze cu mintea.

Vederea extatică este o vedere limpede, clară, luminoasă, curată, simplă[88]. Adjectivul τρανός, folosit de Simeon în caracterizarea vederii dumnezeieşti, vrea să ne spună că vederea extatică se imprimă cu cea mai mare acuitate în sufletul nostru şi este receptată cu maximum de acurateţe.

Ea este adevărată (ἀληθῆ) şi poate fi confirmată doar de cei care o trăiesc[89]. Alături de ὁράω, Simon îl foloseşte şi pe βλέπω[90], ambele constituindu-se în verbe de constatare ale vederii dumnezeieşti. Prin ele Simeon nu explică lumina ci afirmă existenţa extazului în experienţa sa.

Vederea extatică este un văz *duhovnicesc* (πνευματικῶς), e o *vedere cu ochii minţii* (τοῖς νοεροῖς ὁρῶν ὀφθαλμοῖς)[91].

Lumina dumnezeiască este în acelaşi timp adevărată (ἀληθινὸν) dar şi neajunsă (ἄδυτον)[92]. Ea este neajunsă pentru cei care sunt orbi duhovniceşte, adică pentru cei care nu au văzut-o niciodată.

Tema *orbului din naştere* (τυφλὸς ἐκ γενετῆς) este la Sfântul Simeon paradigma nevăzătorului luminii, a ignorantului în sfera experienţelor mistice, a celui care nu doreşte lumina pentru că nu a văzut-o şi nici nu o cunoaşte[93].

---

[88] Idem, Capitole, I, 39, p. 51 / Ibidem. A se vedea şi SC 51, Capitole, I, 77, p. 63: „φωτὸς…καθαροῦ”; II, 3, p. 72 : „τῶν αἰσθήσεων τρανῶς καὶ καθαρῶς”; II, 8, p. 73; II, 17, p. 75: „ἐν ἁπλῷ… θείω φωτί”; SC 156, Imne, VII, 16, p. 210; XII, 15, p. 244; XV, 2, p. 276; SC 174, Imne, XX, 14, p. 110.

[89] Idem, Capitole, I, 40, p. 51 / Ibidem.

[90] Ibidem / Ibidem. A se vedea şi Idem, Capitole, I, 50, p. 54; I, 51, p. 54; I, 52, p. 54; I, 101, p. 70; II, 6, p. 72; II, 8, p. 73; SC 156, Imne, I, 159, p. 170; I, 160, p. 170; I, 161, p. 170; II, 18, p. 178; IV, 45, p. 194; VII, 1, p. 208; VII, 20, p. 210; XI, 47, p. 236; XI, 88, p. 238; XIII, 65, p. 262; XV, 8, p. 276; XV, 17, p. 292; SC 174, Imne, XX, 39, p. 112; XXI, 18, p. 132; XXI, 105, p. 138; XXII, 68, p. 176; XXII, 162, 165, p. 182; XXIII, 112, 116, 119, p. 196; XXIII, 243, 244, 245, 248**, 250, 251, p. 204; XXIII, 295**, p. 208; XXIII, 388, p. 214; XXIII, 425,427, 429, p. 216; XXIII, 501, p. 220; XXIV, 6, p. 226; XXVI, 22, p. 270; XXVII, 163, p. 290; XXVIII, 16**, p. 294; XXVIII, 17, 18**, 19, p. 296; XXIX, 79, p. 318; XXIX, 117, p. 322; XXIX, 210, p. 328; XXIX, 226, p. 330; XXX, 414**, 415, p. 368; XXXII, 12, p. 400; XXXIX, 44, p. 480; XXXIX, 51**, p. 480; SC 196, Imne, XLI, 102, p. 18; XLII, 75**, p. 42; XLII, 85, 87, p. 44; XLIV, 21, p. 72; XLIV, 117, p. 78; XLV, 97, p. 110.

[91] Idem, Capitole, I, 41, p. 51 / Ibidem.

[92] Ibidem / Ibidem. A se vedea şi SC 174, Imne, XXVII, 42, p. 282; XXVII, 66, p. 284.

[93] Ibidem / Ibidem. A se vedea şi SC 51, Capitole, I, 50, p. 54; I, 51, p. 54; I, 53, p. 54; I, 98, p. 69; III, 23, p. 87.

Simeon pune *cunoaşterea* (γνωσία) [94] şi *nepătimirea* (ἀπαθεία)[95] în legătură directă cu lumina dumnezeiască. Pentru el cunoaşterea este o urmare directă a vederilor dumnezeieşti şi vederea ţine de nepătimire.

Cel care nu are experienţa luminii îşi va imagina despre cele descrise de Simeon numai „plăsmuiri mincinoase" (ἀναπλάσματα ψευδῆ)[96].

Lumina, cunoaşterea duhovnicească (dobândită ca urmare a vederii luminii) şi nepătimirea sunt la Simeon cele care îl fac pe credincios să se umple de starea de θέωσις (îndumnezeire)[97].

Părintele nostru foloseşte şi verbul θεοποιέω (a se face dumnezeu)[98] pentru a indica starea de îndumnezeire cât şi derivatele lui τελέω, ca spre exemplu pe ἡ τελειότη (desăvârşirea)[99], dar şi substantivul compus θεωθείση (îndumnezeirea)[100].

Harul este în omul duhovnicesc ca un foc dumnezeiesc care îi pune pe fugă pe demoni[101]. Cei care sunt în har trăiesc „libertatea Duhului" (τὴν ἐλευθερίαν τοῦ Πνεύματος)[102] şi au îndrăznire (παρρησίαν) către Dumnezeu[103]. Soteriologia simeoniană, ca simţire interioară[104], conştientă a harului, este consecinţa directă a vederii luminii dumnezeieşti.

Substantivul ὀπτασία apare şi el în teologia simeoniană cu o calificare extatică[105]. Cele ale luminii dumnezeieşti sunt desemnate, uneori, ca bunătăţi/ bunuri veşnice şi nevăzute (τῶν αἰωνίων καὶ ἀοράτων…ἀγαθῶν)[106] de către Simeon sau ca slavă (δόξα) a lui Dumnezeu[107].

---

[94] A se vedea SC 51, Capitole, I, 65, p. 58; II, 10, p. 74; II, 14, p. 75; SC 174, Imne, XIX, 33, p. 96; XIX, 70, p. 100.

[95] SC 51, Capitole, I, 98, p.69 / Ică jr. 3, p. 388. A se vedea despre *nepătimire* şi în SC 51, Capitole, III, 33, p. 89.

[96] Idem, Capitole, I, 100, p. 70 / Idem, p. 389.

[97] SC 174, Imne, XXIV, 269, p. 246.

[98] Idem, Imne, XXII, 40, p. 174 / Ică jr. 3, p. 140. A se vedea şi Idem, Imne, XXX, 360, p. 364.

[99] Idem, Imne, XXIII, 413, p. 214.

[100] Idem, Imne, XXIX, 286, p. 334.

[101] SC 51, Capitole, I, 68, p. 59 / Idem, p. 380.

[102] Idem, Capitole, I, 78, p. 63 / Idem, p. 384.

[103] Idem, Capitole, I, 101, p. 70 / Idem, p. 389.

[104] SC 174, Imne, XXVI, 19, p. 270.

[105] SC 51, Capitole, I, 85, p. 66 / Ică jr. 3, p. 386.

[106] Idem, Capitole, I, 88, p. 67/ Ibidem. A se vedea şi SC 51, Capitole, II, 18, p. 76; III, 50, p. 95; III, 78, p. 104; XXVIII, 213, p. 310; XXX, 357, p. 364.

[107] Idem, Capitole, I, 89, p. 67/ Ibidem. A se vedea şi SC 51, Capitole, II, 11, p. 74; SC 156, Imne, I, 151, p. 168; I, 178, p. 170; I, 188, p. 172; II, 89, p. 182; II, 110, p.

Sfântul Simeon are exprimări plastice extraordinare atunci când doreşte să exprime interiorizarea sa cu Dumnezeu.

Spre exemplu, cel care vede pe Dumnezeu este îmbrăcat cu lumina lui Dumnezeu asemenea unui veşmânt strălucitor[108] şi asta înseamnă *îmbrăcarea în Hristos*[109]; Hristos deschide cerurile şi se pleacă împreună cu Tatăl şi cu Duhul, arătându-i-Se celui credincios[110]; el mănâncă şi se hrăneşte frumos din vederea Lui şi unit cu El, trece dincolo de ceruri[111]; unirea noastră cu Dumnezeu / vederea lui Dumnezeu este o nuntă (γάμος) negrăită şi dumnezeiască[112] sau numeşte extazul drept hrănire de la „sânul slavei" (τοῦ κόλπουτῆς δόξης)[113] lui Dumnezeu.

Aceste exemple sunt doar câteva imagini elocvente ale discursului teologic simeonian.

Dar Simeon nu vorbeşte numai în termenii antinomici de *vedere* şi *nevedere* în teologia sa, ci el vorbeşte şi apofatic despre vederea dumnezeiască, arătând că „multa luminare a Lui e o nevedere (ἀβλεψία) deplină"[114] pentru om.

'Αβλεψία reprezintă la Sfântul Simeon nu o lipsă a vederii, ci o copleşire a vederii, o necuprindere a luminii de

---

184; VII, 5, p. 208; XI, 88, p. 238; XII, 12, p. 242; XII, 129, p. 254, XII, 138, p. 254; XV, 2, p. 276; XV, 25, p. 278; XV, 59, p. 282; XV, 78, p. 282; XV, 85, p. 284; XV, 53, p. 288; XV, 187, p. 292; SC 174, Imne, XVI, 20, p. 12; XVI, 31, p. 12; XVII, 34, p. 16; XVIII, 7, p. 74; XVIII, 15, p. 76; SC 174, Imne, XIX, 10, p. 94; XIX, 57, p. 98; XIX, 149, p. 106; XX, 36, p. 112; XX, 47, p. 114; XXI, 276, p. 152; XXI, 277, p. 152 (slava slavei: τῆς δόξης δόξαν); XXI, 495, p. 168; XXII, 68, p. 176 (slava slavei); XXIII, 4, 190bis, XXIV, 14, p. 228; XXIV, 268, p. 246 (înălţimea slavei: ὕψος δόξης); XXIV, 272, p. 246; XXIV, 368, p. 252; XXV, 35, 36, p. 256; XXV, 66, p. 260; XXVI, 19, p. 270; XXVIII, 187**, p. 308; XXVIII, 213, p. 310 (slava veşnică : αἰωνίου δόξης); XXIX, 164, p. 326; XXX, 266 (slava dumnezeiască), 274, p. 358; XXX, 284-285, p. 360 (slava dumnezeiască); XXXI, 49, p. 388; XXXII, 90-91, p. 408 (slava dumnezeiască); XXXII, 112, p. 410; XXXV, 52, p. 444; XXXIX, 51 (slava dumnezeiască); 57, 63, p. 480. SC 196, Imne, XLI, 104, p. 18; XLII, 77, p. 42; XLII, 193, p. 52; XLIII, 73, p. 62; XLVII, 46, 54, p. 124; XLVIII, 21, p. 132; XLVIII, 110, p. 138; LVIII, 100, p. 286.

108 Idem, Capitole, I, 90, p. 67/ Ibidem. Imaginea *îmbrăcării în lumină* ca într-un veşmânt dumnezeiesc apare şi în SC 156, Imne, XIII, 7, 256; SC 174, Imne, XXX, 325-326, p. 362 (îmbrăcat în haină imaterială); SC 196, Imne, XLV, 63, p. 106 (haină luminoasă şi dumnezeiască).

109 Idem, Capitole, II, 8, p. 73/ Idem, p. 392. A se vedea şi SC 156, Imne, XV, 178, p. 292; XV, 214, p. 294; SC 196, Imne, L, 187-190, p. 170.

110 SC 156, Imne, 36-38, p. 234 / Idem, p. 77.

111 Idem, Imne, XIII, 67-68, p. 262.

112 Idem, Imne, XV, 175, p. 292.

113 SC 174, Imne, XXIV, 263, p. 246. A se vedea şi SC 196, Imne, L, 143, p. 166, unde vederea luminii e zugrăvită ca o hrănire de la un sân (μαζός).

114 SC 51, Capitole, II, 2, p. 71/ Ică jr. 3, p. 390.

către om. ’Αβλεψία trebuie înţeleasă tot în legătură cu *lumina primită ca dar*, ca *învrednicire de vedere*, în care noi vedem din lumina divină cât putem să cuprindem la nivel personal.

Alte două caracteristici ale vederii luminii pe care le desprindem din teologia simeoniană este aceea că lumina dumnezeiască e văzută *mai presus de simţire* (ὑπὲρ αἴσθησιν) [115] şi că pe ea o primim *prin Duhul Lui* (δὶα τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ)[116], al lui Hristos.

Vedem lumina duhovniceşte, cu alte cuvinte, şi nu trupeşte. În teologia simeoniană vederea dumnezeiască nu e o cădere în simţualitate, ci o ridicare, prin Duhul, la lumina dumnezeiască.

De aceea în *Capitole*, II, 8 Simeon vorbeşte de vedere ca de urcarea la „înălţimea contemplaţiei duhovniceşti” (ὕψος πνευματικῆς θεωρίας)[117].

Slava Duhului[118] pe care o vedem în extaz este şi *slava Domnului* (τὴν δόξαν Κυρίου)[119] pentru că e *slava Treimii*[120]. Oricând Simeon indică slava ca fiind a unei persoane dumnezeieşti, acesta nu are în vedere o revendicare exclusivă a ei pentru acea persoană divină. El vorbeşte ca şi Scriptura, conferind posesia luminii divine când uneia, când alteia dintre persoane ştiind că lumina e comună persoanelor treimice.

În cercetarea teologiei sale nu trebuie aplicat niciodată principiul discriminării datelor teologice existente ci pe cel al coroborării lor. Simeon ni se dezvăluie ca un Părinte deplin al Bisericii în măsura în care ne apropiem prin experienţă şi simţire a harului, de experienţa sa duhovnicească şi de teologia sa mistică.

---

115 Idem, Capitole, II, 2**, p. 71; II, 3, p. 72. În SC 174, Imne, XVII, 395-396, p. 40, Simeon spune că lumina divină l-a îmbrăcat în haina simţirii minţii (αἰσθήσεως χιτῶνα νοερᾶς), adică i-a dat capacitatea de a sesiza lumina cu mintea, cu o minte înduhovnicită, transparentizată de către har.

116 Idem, Capitole, II, 3, p. 72/ Ică jr. 3, p. 390.

117 Idem, Capitole, II, 8, p. 73 / Idem, p. 392. A se vedea şi SC 174, XVII, 339, p. 36.

118 Idem, Capitole, III, 21, p. 86/ Idem, p. 401; SC 156, Imne, XI, 50, p. 236; SC 174, Imne, XIX, 53, p. 98 (harul Duhului); XXII, 177, p. 184 (lumina dumnezeiască a Duhului: φῶς τοῦ Πνεύματος θεῖον); XXVII, 67, p. 284 (lumina vine de la Sfântul Duh); XXXIV, 84, p. 434 (harul Duhului); SC 196, Imne, XLII, 103-104, p. 44 (lumina Duhului).

119 Idem, Capitole, II, 15, p. 75/ Idem, p. 393.

120 SC 156, Imne, II, 91, p. 182; SC 174, Imne, XIX, 56, p. 98 (harul Treimii).

Fără comuniunea noastră reală cu Dumnezeu teologia sa nu are nicio articulare interioară şi nu putem genera decât păreri extremiste deplorabile cu adresă la teologia sa.

Şi aceasta, pentru că Simeon vorbeşte de Teologie ca despre o învăţare deplină (ἐπιγνώσεως)[121] şi tainică a noastră de către harul lui Dumnezeu[122], prin care devenim teodidacţi[123].

În acest context el asimilează pe θεωρία cu ἀποκάλυψις[124]. Descoperirea este vederea luminii şi cele care se văd în lumină sunt desemnate de Simeon drept μυστηρίων[125].

Numai aceste taine ale luminii reprezintă pentru Simeon *cunoaştere a lui Dumnezeu*[126]. Este observabilă în scrisul simeonian şi recurenţa derivatelor de la φαίνω (a arăta/ a descoperi)[127], prin care se desemnează *descoperirile dumnezeieşti* sau *vederile extatice*.

Găsim în *Capitole*, II, 16 o formulare a cunoaşterii teologice ca intrare în lumina dumnezeiască[128] sau în „τῷ βυθῷ τοῦ θείου φωτός" („adâncul luminii dumnezeieşti")[129],

---

[121] SC 174, Imne, XVIII, 7, p. 74; XXXIV, 82, p. 434 (cunoaştere exactă : ἐπιγνώσει ἀκριβεῖ); XL, 95, p. 492.

[122]SC 51, Capitole, II, 15, p. 75 / Idem, p. 393. A se vedea şi Idem, Capitole, III, 38, p. 91, unde sufletul care vede pe Dumnezeu Îl recunoaşte pe Acesta, ca pe Cel care l-a înviat din morţi.

[123] Idem, Capitole, III, 84, p. 107 / Idem, p. 418. A se vedea şi SC 51, Capitole, III, 85, p. 107. Într-un articol pe tema înţelegerii textului scriptural, părintele profesor Constantin Coman sublinia „contribuţia decisivă şi indispensabilă a Sfântului Duh la actul înţelegerii" Scripturii, cf. Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, *Despre recursul studiilor sistematice la Sfânta Scriptură*, în rev. *Studii Teologice*, seria a III-a, II (2006), nr. 2, p. 189.

[124] Idem, Capitole, II, 15, p. 75/ Idem, p. 393. În SC 51, Capitole, III, 22, p. 86, Simeon asimilează descoperirea cu contemplarea, dar aduce în această ecuaţie şi cunoaşterea. El spune că Dumnezeu Se descoperă celor vrednici şi pe cât Se descoperă El pe atât e văzut de către ei iar *vederea Lui* înseamnă *cunoaşterea Lui*. Cu alte cuvinte, *vederea* înseamnă *cunoaştere teologică* şi *cunoaşterea* e pe măsura descoperirii Sale, descoperire ce e pe măsura intimităţii cu Dumnezeu a celor vrednici. Ceea ce vrea să puncteze Sfântul Simeon nu e realitatea cunoaşterii restrictive a lui Dumnezeu, ci faptul că actul cunoaşterii e proporţional cu intimizarea noastră cu Dumnezeu. A se vedea şi Idem, III, 77, p. 104; SC 174, Imne, XXV, 43, p. 258; XXVIII, 36, p. 296; XXXV, 4, p. 440; SC 196, Imne, XLIX, 17, p. 148.

[125] Ibidem / Ibidem.

[126] Ibidem / Ibidem.

[127] SC 174, Imne, XXIV, 255, p. 244; XXV, 10, p. 254; XXV, 47[**], p. 258; XXVIII, 36, p. 296; XXVIII, 179, p. 308; XXIX, 90, p. 320; XXXV, 2, p. 440; SC 196, Imne, XLV, 29, p. 104; XLVIII, 108, p. 138; XLVIII, 137, 152, p. 142; L, 31, p. 158; L, 238, p. 174.

[128] SC 51, Capitole, II, 16, p. 75 / Ibidem.

[129] Idem, Capitole, II, 17, p. 75 / Ibidem.

ca în II, 17 sau ca o „φῶς…ἐν φωτὶ”(„lumină în Lumină”), cum precizează în II, 18[130].

Cunoaşterea la care accedem prin vedere este de negrăit (ἀπορρήτως)[131].

Acceptând deopotrivă terminologia Sinaiului cât şi pe cea a Taborului, Părintele nostru asimilează şi pe γνόφος cu φωτὸς[132], atât *întunericul* cât şi *lumina* desemnând *slava lui Dumnezeu*.

Simeon nu simplifică, prin aceste asimilări, înţelegerea extazului, ci înţelegerea terminologiei extatice. Acest tip de înţelegere sintetică a terminologiei scripturale şi patristice este o constanţă la Sfântul Simeon.

O altă caracteristică a vieţii duhovniceşti, care apare în mod frecvent la Sfântul Simeon, este aceea că, mântuirea, şi desăvârşirea în ultimă instanţă, sunt realităţi care nu se petrec în mod ἀγνώστως, *fără conştienţă* sau *inconştient*, ci în mod γνωστῶς, *conştient*[133].

De aceea, pentru el, simţirea harului şi vederea lui Dumnezeu sunt absolut reale, conştiente, îndumnezeitoare pentru că acestea sunt cele care alcătuiesc, în mod fundamental, sfinţenia personală.

Pentru acest fapt întâlnim de multe ori în scrisul său referiri la legătura interioară dintre *cunoaştere* şi *unirea*, în chip fiinţial (οὐσιωδῶς)[134], cu lumina.

Dorind să preîntâmpine orice acuzaţii puerile la adresa vederii lui Dumnezeu, în *Capitole*, II, 21 atenţionează asupra pericolului capital al relei alegorizări a Scripturii, prin care se încurcă ceea ce trebuie să trăiască acum un creştin ortodox cu ceea ce trebuie să trăiască în viitor sau în veşnicie[135].

Noi, câţi suntem vrednici, vedem pe Dumnezeu, spune Sfântul Simeon, dar şi Dumnezeu ne vede pe noi[136].

---

[130] Idem, Capitole, II, 18, p. 76 / Idem, p. 394.
[131] Idem, Capitole, II, 16, p. 75 / Idem, p. 393.
[132] Ne referim în această citaţie la SC 51, Capitole, II, 18, p. 76, unde Sfântul Simeon afirmă, că mintea, fiind acoperită în întregime de întunericul şi lumina dumnezeiască, ajunge la vederea lui Dumnezeu.
[133] SC 51, Capitole, II, 20**, p. 77 / Ică jr. 3, p. 394. A se vedea şi SC 174, Imne, XXIX, 168-169, p. 326 (Dumnezeu Se sălăşluieşte în Sfinţi în chip conştient [γνωστῶς] şi fiinţial [οὐσιωδως]); XXXIV, 81, p. 435.
[134] SC 196, Imne, LI, 138, 141, p. 196.
[135] SC 51, Capitole, II, 21, p. 77 / Idem, p. 395.
[136] Idem, Capitole, II, 24, p. 78 / Idem, p. 396. A se vedea şi SC 156, Imne, I, 161-162, p. 170; VIII, 1-5, p. 214; SC 174, Imne, XVI, 17, p. 10; XVIII, 97, p. 82; XXX, 386, p. 366.

Dumnezeu vorbeşte în mod extatic cu prietenii Săi şi le dăruie tuturor să vorbească despre El[137].

Cei care au văzut şi văd pe Dumnezeu sunt oameni întregi (ὁλοκλήροις)[138] şi ei fac parte din acel χρυσῆ ἅλυσις (lanţ de aur)[139] neîntrerupt al Sfinţilor.

Din aceste locuri citate observăm că Simeon pune extazul pe seama Sfinţilor şi a celor care îşi sfinţesc viaţa în mod continuu iar, pe de altă parte, reliefează faptul că vederea lui Dumnezeu şi viaţa ascetică plină de discernământ sunt cele care ne sfinţesc, care ne fac în mod deplin ai lui Dumnezeu.

Sfântul Simeon, privind sfinţenia ca realitate personală conştientă, foloseşte pe διάστασις şi pe χωρισμὸς, pentru a arăta distanţa şi separaţia interioară dintre Sfinţi şi lumea păcătoasă[140].

Dar separaţia aceasta nu e dictată la Sfântul Simeon de subiectivism şi nici de intoleranţă religioasă, ci e o urmare a prezenţei harului în fiinţa noastră, care ne scoate din patimi şi din cele trecătoare şi ne mută la viaţa veşnică.

Trebuie să remarcăm faptul, că Simeon vorbeşte de primirea Sfântului Duh ca de o arvună (ἀρραβὼν)[141] conştientizată[142]. Cei care păstrează arvuna sunt moştenitorii Împărăţiei.

Pentru harul dumnezeiesc necreat[143] Simeon foloseşte o gamă largă de titulaturi, dintre care amintim: ἀρραβὼν (arvună), πῦρ (foc)[144], φῶς (lumină)[145], σφραγίς (pecete /

---

[137] Ibidem / Ibidem.
[138] Idem, Capitole, III, 5, p. 81 / Idem, p. 398.
[139] Idem, Capitole, III, 4, p. 81 / Ibidem.
[140] Idem, Capitole, III, 42, p. 92 / Idem, p. 407. A se vedea şi SC 174, Imne, XVII, 397-398, p. 40 (lumina l-a separat de cele văzute). A se vedea problema lui χωρισμὸς şi în SC 196, Imne, 52, 148, p. 210.
[141] Idem, Capitole, III, 47, p. 94 / Idem, p. 408. A se vedea şi Idem, III, 48, 49, 50, p. 94; III, 53, 54, 55, p. 96; SC 156, Imne, I, 73, p. 162; SC 174, Imne, XVII, 817, p. 68; XVII, 854, p. 70; XXVIII, 219, p. 312.
[142] Ibidem / Ibidem.
[143] Despre harul dumnezeiesc ca *necreat* (ἄκτιστος) a se vedea SC 174, Imne, XVII, 245, p. 30; XVII, 359, p. 38.
[144] SC 51, Capitole, III, 59**, p. 97-98; SC 156, Imne, I, 34, p. 158 (foc duhovnicesc); VI, 1, p. 204; XI, 78, p. 238; XIII, 13, p. 256; SC 174, Imne, XVII, 325, p. 36; XVII, 832, p. 70 (foc dulce: πῦρ γλυκάζον); XXII, 36, p. 172; XXII, 157, p. 182; XXII, 171, p. 184; XXII, 175, p. 184; XXIV, 20, p. 228; XXIV, 25, p. 228; XXV, 33, p. 256; XXVIII, 157, p. 306; XXX, 1, p. 340 (focul dumnezeiesc); XXX, 11, p. 340 (Ibidem); XXX, 52, p. 344 (Ibidem); XXX, 81, p. 346 (Ibidem); XXX, 145, p. 350; XXX, 427, p. 368; XXXIII, 127, p. 422; SC 196, Imne, XLV, 35, p. 104.
[145] SC 156, Imne, I, 72, p. 162; I, 160, p. 170; I, 226, p. 174; II, 6, p. 174; II, 104, p. 184; III, 4, p. 188; IV, 22, p. 202; VII, 5, p. 208; VII, 16, p. 210; VIII, 84, p. 220; IX, 5, p. 224; IX, 32, p. 226; XI, 58, p. 236; XII, 8, p. 242; XII, 47, p. 246; XIII, 1, p.

sigiliu)[146], τὸ κάλλος[147] / ὡραιότης[148] (frumuseţe), λαμπηδόνα[149] / λαμπρότης[150] (strălucire), ὕδωρ (apă)[151], plăcere şi îndulcire dumnezeiască (ἡδονῆς καὶ γλυκασμοῦ τοῦ θείου)[152], μαργαρίτῃ πολυτίμῳ (mărgăritar de mult preţ)[153]; συνάπεως τῷ κόκκῳ (grăunte de muştar)[154], ζυμίτης

256; XIII, 60, p. 260; XIV, 61, p. 270; XV, 105, p. 284; SC 174, Imne, XVI, 31, p. 12; XVII, 35, p. 16; XVII, 67, p. 18; XVII, 237, p. 30; XVIII, 8, p. 74; XVIII, 13***, p. 74; XVIII, 109, p. 84; XVIII, 120**, p. 84; XIX, 14, p. 94; XX, 27, p. 112; XX, 205, p. 126; XXI, 1, p. 130; XXI, 2, p. 130; XXI, 7, p. 132; XXI, 9, p. 132; XXI, 104, p. 138; XXI, 162, p. 142; XXI, 297, p. 152; XXII, 11, p. 170; XXII, 19, p. 172; XXII, 159, p. 182; XXII, 174, p. 184; XXII, 177, p. 184; XXII, 202, p. 186; XXIII, 94, p. 194; XXIII, 112, p. 196; XXIII, 113, 116, 117, 118, 133, p. 196; XXIII, 222, p. 202; XXIII, 228, p. 204; XXIII, 464, p. 218; XXIV, 16**, p. 228; XXIV, 17, 18, 19, p. 228; XXIV, 265, p. 246; XXV, 33, p. 256; XXV, 44, 47**, 50, 54, 55, 56, 57, 59, 60, p. 258; XXV, 90, p. 262; XXV, 149, p. 266; XXVI, 19, p. 270; XXVI, 96, 100, p. 276; XXVII, 42, 43**, p. 282; XXVII, 80, 86, p. 284; XXVII, 129, 136, p. 288; XXVIII, 161, p. 306; XXVIII, 168, p. 308; XXVIII, 190, 206, p. 310; XXVIII, 217, p. 312; XXIX, 203, 204, p. 328; XXIX, 205 (lumina lui Dumnezeu: φῶς θεοῦ), 211, p. 328; XXX, 243, p. 356; XXX, 304, p. 360; XXX, 313, 314, p. 362; XXX, 428, p. 368; XXXI, 49, p. 388; XXXIII, 26, 31 (lumina vieţii), p. 414; XXXIII, 38 (lumina dumnezeiască), 40 (lumina neapropiată), p. 416; XXXIII, 64, p. 418; XXXIII, 127, p. 422; XXXIII, 131 (lumina dumnezeiască), 138-139 (Ibidem), 139, 140, p. 422; XXXIII, 141, p. 424; XXXIV, 70, p. 432; XXXIV, 112, p. 436; XXXV, 4, p. 440; XXXV, 53, p. 444; XXXIX, 2, p. 476; XXXIX, 44, 54, 57 (lumina dumnezeiască), 62, 63, p. 480; XL, 1, p. 484; XL, 14, 17 (lumină simplă), p. 486. SC 196, Imne, XLII, 88, 103, p. 44; XLII, 134, p. 48; XLII, 187, (marea lumină), 192, p. 52; XLIV, 21, p. 72; XLIV, 114, p. 78; XLIV, 243, p. 88; XLIV, 373, 374, p. 96; XLV, 5, p. 102; XLV, 32, p. 104; XLV, 97, 106, p. 110; XLVII, 46, p. 124; XLVIII, 20, p. 132; XLVIII, 139, 152, p. 142; XLIX, 18, 24, 27, p. 148; XLIX, 68, 87, p. 152; L, 41, p. 160; L, 238, p. 174; L, 239, p. 178; LI, 1, 8, 9**, p. 184; LI, 15, 17, p. 186; LII, 5, 6, p. 198; LIII, 10, p. 212; LV, 6, p. 252; LV, 116, p. 262; LV, 192, p. 268; LV, 200, p. 270.

[146] Idem, Imne, I, 73, p. 162; SC 174, Imne, XVII, 819, p. 68; SC 196, Imne, XLII, 88, 103, p. 44; XLII, 134, p. 48; XLII, 187, p. 52 (marea lumină).

[147] Idem, Imne, II, 18, p. 178; XV, 14, p. 278; XV, 79, p. 282; XV, 153, p. 288; SC 174, Imne, XXI, 170, p. 142 (frumuseţe dumnezeiască); XXIII, 501, p. 220; XXIV, 7, p. 226; XXIV, 29, p. 228; XXIV, 246, p. 244; XXV, 2, p. 254; XXV, 71, p. 260; XXVII, 118, p. 288; XXX, 196, p. 354; XXX, 375, p. 366; XXXI, 3, p. 384; XXXIX, 1, p. 476; SC 196, Imne, XLII, 76, p. 42; XLVII, 49, p. 124; XLVIII, 152, p. 142; XLIX, 29, p. 148; LII, 10, p. 198.

[148] SC 174, XXIV, 250, p. 244.

[149] SC 156, Imne, II, 18, p. 178; SC 174, Imne, XX, 11, p. 110; XXX, 571, p. 378; XXX, 586-587, p. 380 (luciri dumnezeieşti); XXXI, 49, p. 388; SC 196, Imne, XLIII, 16, p. 56.

[150] SC 174, Imne, XXIV, 270, p. 246.

[151] Idem, Imne, VI, 2, p. 204; SC 174, Imne, XVII, 523; p. 50; XVII, 831, p. 70; XXIV, 20, p. 228; SC 196, Imne, XLV, 35, p. 104; XLVIII, 22, p. 132; L, 39, p. 158.

[152] SC 174, Imne, XVI, 30, p. 12; XXI, 163, p. 142 (dulceaţă dumnezeiască); XXIV, 15, p. 228; XXV, 86, 260 (dulceaţă dumnezeiască); XXVIII, 143, p. 306 (dulceaţă dumnezeiască); XXVIII, 218, p. 312; SC 196, Imne, L, 146, p. 166.

[153] Idem, Imne, XVII, 539, p. 50; XVII, 540, p. 50; XVII, 573, p. 52; XVII, 620, p. 56; XVII, 650, p. 58; XVII, 701, p. 60; XVII, 825, p. 68; XX, 206, p. 126; XXX, 409, p. 374; XXX, 539, p. 376; SC 196, Imne, XLII, 86, p. 44.

[154] Idem, Imne, XVII, 760, p. 64; XVII, 766, p. 66; XVII, 773-774, p. 66; XVII, 791, p. 66; XVII, 828, p. 70; XXVIII, 93, p. 300; XXVIII, 107, p. 302; XXX, 500, p. 374; XXX, 540, p. 376.

(drojdie)[155], ἱμάτιος[156] / ἔνδυμα[157] / περιβόλιος[158] (haină/veşmânt), τροφή (hrană)[159], πόσῖς (băutură)[160], δύναμις [161]/ κράτος[162] (putere), ἀστὴρ ἀειλαμπὴς (stea pururea strălucitoare)[163], ὀσμὴν ἀθανασίας (mireasmă de nemurire)[164], φλὸξ (flacără)[165], μεγαλωσύνη (măreţie)[166], τρυφή (desfătare)[167], χαρά (bucurie)[168], comoară (θησαυρὸς)[169], πηγή (izvor)[170], σπινθήρ (scânteie)[171], ἐνέργεια (lucrare)[172], ἔπαθλον (premiu)[173], ἔλεος (ulei)[174], στέφος (cunună)[175], σταγών (picătură)[176], λαμπάς (torţă / opaiţ)[177], εἰρήνη (pace)[178], ζωή (viaţă)[179], σκηνή (cort)[180], θεῖος οἶκος (casă dumnezeiască)[181], ἀνάστασις (înviere)[182], ἀνάπαυσις (odihnă)[183], λουτρόν (baie)[184], ποταμός (râu)[185], ῥεῖθρον (curgere)[186], ἄρτος (pâine)[187], οἶνος

155 Idem, Imne, XVII, 829, p. 70.
156 Idem, Imne, XVII, 833, p. 70.
157 SC 196, Imne, XLV, 33, p. 104.
158 Ibidem.
159 SC 174, Imne, XVII, 834, p. 70; SC 196, Imne, XLV, 32, p. 104; L, 149, p. 168.
160 Ibidem; SC 196, Imne, XLV, 32, p. 104.
161 Idem, Imne, XVIII, 15, p. 76; XIX, 10, p. 94; XXIX, 164, p. 326.
162 Idem, Imne, XXV, 41, p. 258.
163 Idem, Imne, XVIII, 18, p. 76; XXII, 5, p. 170; XXII, 150, p. 182; XXII, 169, p. 184; SC 196, Imne, XLII, 85, p. 44; XLV, 38, p. 104 (stea pururea strălucitoare).
164 Idem, Imne, XVIII, 158, p. 88.
165 Idem, Imne, XVIII, 88, 82 (flacără mare : φλὸξ μεγάλη); XXII, 8, p. 170; XXII, 33, p. 172; XXII, 157, p. 182; XXV, 34, p. 256.
166 Idem, Imne, XIX, 10, p. 94.
167 Idem, Imne, XIX, 152, p. 106; XL, 93, p. 492; SC 196, Imne, XLV, 37, p. 104.
168 Ibidem; XXV, 86, p. 260; SC 196, Imne, XLV, 32, p. 104; LIII, 11, 13, p. 212.
169 Idem, Imne, XX, 207, p. 126; XXI, 181, p. 144.
170 Idem, Imne, XX,208, p. 126; SC 196, Imne, XLV, 35, p. 104 (izvor al vieţii: πηγὴ ζωῆς).
171 Idem, Imne, XXIII, 273, p. 206; XXX, 501, p. 374 (scânteie dumnezeiască); XXX, 537, p. 376 (scânteie a Firii dumnezeieşti);
172 Idem, Imne, XXVIII, 157, p. 306 (lucrare străină: ἐνεργείας ξένης).
173 Idem, Imne, XXVIII, 220, p. 312 (pl. τὰ ἔπαθλα).
174 Idem, Imne, XXX, 36, p. 342; XXX, 41, p. 344.
175 Idem, Imne, XXX, 328, p. 362; SC 196, Imne, L, 138, p. 166 (cunună dumnezeiască); LIII, 16, p. 214.
176 Idem, Imne, XXX, 409, p. 374.
177 Idem, Imne, XLII, 87, p. 44; SC 196, Imne, XLV, 39, p. 104; L, 31, p. 158.
178 SC 196, Imne, XLV, 32, p. 104.
179 Idem, Imne, XLV, 33, p. 104; LI, 2, p. 184; LIII, 12, p. 212 (viaţa veşnică).
180 Ibidem.
181 Ibidem.
182 Idem, Imne, XLV, 34, p. 104; LI, 2, p. 184.
183 Ibidem.
184 Ibidem.
185 Idem, Imne, XLV, 35, p. 104; L, 147, p. 166.
186 Ibidem; L, 148, p. 168.
187 Idem, Imne, XLV, 36, p. 104.

(vin)[188], πανδαισία (banchet / ospăţ)[189], πλοῦτος (bogăţie)[190], ποτήριον (potir)[191] etc.

O titulatură extatică simeoniană este şi τό ὅρᾶμα (vedere / vedenie)[192]. El numeşte schimbările duhovniceşti din viaţa lui şi vedeniile sale drept θαυμάστα (minuni)[193]. În Imne, IV, 45, Simeon spune în mod explicit că *a vedea* înseamnă „θαῦμα θαυμάτων" (minunea minunilor)[194].

Există şi locuri unde el foloseşte pe φανός împreună cu φῶς fără ca asta să însemne ceva redundant, ci dimpotrivă o exprimare şi mai dureroasă a dorului pentru Dumnezeu[195].

În *Imne* I, Simeon prezintă venirea luminii în inimă ca o răsărire în inimă a unui soare (ἥλιος)[196] sau a discului unui soare (δίσκος ἡλίου)[197]. Cele două titulaturi extatice sunt fluide la Simeon, ca şi vederea de altfel, pentru că ele atestă vederea luminii în similaritate cu ceva trupesc şi nu solidifică modul de manifestare al luminii în fiinţa sa.

Lumina capătă diverse forme, după cum doreşte Dumnezeu să le arate văzătorului luminii Sale. Tocmai de aceea, lumina care părea soare, în acelaşi fragment simeonian, este şi φλὸξ[198], *flacără* sau *limbă de foc*. În *Imne*, 29, 9 lumina i se arată ca o *lună plină* (ὁλόφωτον σελήνην)[199] Sfântului Simeon, pe când în 50, 41, ca o *lumină sferică* (φῶς σφαιροειδές) [200].

Titulaturile extatice simeoniene, cu alte cuvinte, nu sunt toate date aprioric, ci unele tuşează evenimente extatice

---

[188] Ibidem.
[189] Idem, Imne, XLV, 37, p. 104.
[190] Idem, Imne, XLVIII, 109, p. 138; LI, 145, p. 196.
[191] Idem, Imne, L, 147, p. 166.
[192] SC 51, Capitole, III, 64, p. 99.
[193] SC 156, Imne, I, 47, 160. Despre vederea ca θαῦμα, ca *minune*, a se vedea şi SC 174, Imne, XXX, 524, p. 376; SC 196, Imne, L, 4, p. 156.
[194] Idem, Imne, IV, 45, p. 194.
[195] Idem, Imne, VII, 16, p. 210.
[196] Idem, Imne, I, 39, p. 160 / Ică jr. 3, p. 53. Despre vederea luminii în inimă ca un soare, a se vedea locurile: SC 156, Imne, VII, 4, p. 208; VIII, 74, p. 220; SC 174, Imne, XVII, 327, p. 36; XVIII, 17, p. 76 (soare neapus: ἥλιος ἄδυτος); XXI, 8, p. 132; XXII, 6, p. 170 (soare mare: ἥλιος μέγας); XXII, 150, p. 182; XXII, 168, p. 184; XXIII, 233, p. 204; XXIII, 260, 261, p. 206; XXIII, 360, 364, 370, p. 212; XXIII, 388, 398, p. 214; XXV, 10, p. 254 (mai mult decât soarele); XXVII, 98, p. 286; XXXIV, 79, p. 434 (soare mare); SC 196, Imne, XLII, 85, p. 44; SC 196, Imne, XLV, 38, p. 104 (soare neapus); L, 95, p. 164.
[197] Ibidem / Ibidem. A se vedea şi SC 174, Imne, XVII, 385-387, p. 40, unde lumina se arată în mijlocul inimii ca un φωστήρ (luminător) dar şi ca un disc al soarelui.
[198] Idem, Imne, I, 40, p. 160 / Ibidem. A se vedea şi SC 174, Imne, XX, 238, p. 128; XXVIII, 140, 142, p. 304.
[199] SC 174, Imne, XXIX, 9, p. 314.
[200] SC 196, Imne, L, 41, p. 160.

experiate personal. De aceea la Simeon se îmbină titulaturile extatice tradiţionale cu cele experiate personal.

Experienţa personală este vitală pentru mântuire, pentru că moştenirea Împărăţiei Cerurilor este pe măsura (τὰ μέτρα) luminării şi a iubirii pe care o avem[201].

În Imne,VIII, 41-42, Sfântul Simeon exprimă în mod concis faptul că arătarea curăţitoare a Duhului în fiinţa noastră e pe măsura curăţirii şi luminării personale[202].

Asimilarea luminii cu slava, adică a lui φῶς cu δόξα[203], este destul de evidentă la el: „τοῦ φωτὸς ἡ δόξα" (slava luminii)[204]; „φῶς ἀθανασίας" (lumina nemuririi)[205]; „φωτὶ τῆς θείας δόξης" (lumina slavei dumnezeieşti)[206]; „αἴγλην ἀθανασίας" (scânteierea nemuririi)[207]; „τὸ φῶς τῆς χάριτός" (lumina harului)[208]; „τὸ φῶς τῆς δόξης" (lumina slavei)[209]; „δόξαν τὴν ἀθάνατον" (slava cea nemuritoare)[210]; δόξης θείας (slava dumnezeiască)[211].

Adjectivele şi adverbele luminii sunt şi acestea foarte importante în discuţia noastră, pentru că exprimă lumina văzută extatic, cu exactitate dogmatică, ca lumină a lui Dumnezeu: ἀπρόσιτος (neapropiată)[212], ἀθέατος[213] / ἀόρατος[214] (nevăzută), ἄστεκτος (insuportabilă / greu de suportat)[215], ἀφράστος[216]/ ἀπόρρητος[217]/ ἄρρητος[218]/

---

201 SC 156, Imne, I, 149-150, p. 168/ Idem, p. 55.
202 Idem, Imne, VIII, 41-42, p. 218.
203 SC 174, Imne, XXVI, 19, p. 270.
204 SC 156, Imne, I, 184, p. 172.
205 Idem, Imne, II, 89, p. 182.
206 Idem, Imne, I, 210, p. 174.
207 Idem, Imne, II, 5, p. 176. A se vedea şi SC 174, Imne, XVI, 25, p. 12.
208 Idem, Imne, II, 18, p. 178.
209 Idem, Imne, VII, 5, p. 208; SC 174, Imne, XXI, 1, p. 130.
210 Idem, Imne, VIII, 93, p. 222.
211 SC 174, Imne, XVII, 455, p. 44; XVII, 465, p. 46; XVII, 485, p. 46; XXI, 12, p. 132.
212 SC 156, Imne, XI, 57, p. 236; XI, 69, p. 238; XIV, 61, p. 270; SC 174, Imne, XVIII, 13, p.74; XX, 36, p. 112; XX, 44, p. 114; XXI, 2, p. 130; XXI, 276, 297, p. 152; XXII, 36, p. 172; XXII, 161, p. 182; XXVII, 43, p. 282; XXVIII, 206, p. 310; XXXIII, 40, p. 416; SC 196, Imne, XLII, 76, p. 42; XLIX, 24, p. 148; LV, 117, p. 262.
213 Idem, Imne, XI, 56, p. 236; SC 174, Imne, XXIV, 297, p. 248.
214 SC 174, Imne, XXX, 19, p. 342;
215 SC 156, Imne, XI, 57, p. 236; XI, 81, p. 238; SC 174, Imne, XXII, 36, p. 172; XXV, 44, p. 258; XXVIII, 161, p. 306.
216 SC 174, Imne, XVIII, 120, p. 84; XXIV, 270, p. 246; SC 196, Imne, XLVIII, 21, p. 132; XLIX, 26, p. 148; L, 146, p. 166.
217 Idem, Imne, XXIV, 7, p. 226; XXVIII, 187, p. 308.
218 SC 196, Imne, XLIII, 73, p. 62; XLIV, 114, p. 78; XLVIII, 20, p. 132; XLIX, 27, p. 148; L, 39, p. 158.

ἄφθεγκτος[219] (negrăită), ἄχραντος (neprihănită)[220], θεῖος (dumnezeiască)[221], τῆς ἄνω (de sus)[222], πρώτη (primă / iniţială)[223], ἄσβεστος (nestinsă)[224]; γλυκείω σφόδρα (foarte dulce)[225], ἀσχημάτιστος[226] / ἄμορφος[227] (fără formă), ἁπλοῦς (simplă)[228], ἀσύνθετος (necompusă)[229], ἀμέριστος (indivizibilă)[230], ἀνεξερεύνητος (care nu poate fi cercetată)[231], ληπτός (înţeleasă / cuprinsă/ sesizabilă)[232], ἀκατάληπτος (neînţeleasă/ incomprehensibilă)[233], τρανός (limpede)[234], ἀληθινός (adevărată)[235] ἄδυτος (neajunsă)[236], ἀνεσπέρος (neînserată)[237], ἄκτιστος (necreată)[238], ἄναρχος (neîncepută)[239], ἄϋλος (imaterială)[240], ἀναλλοίωτος (neschimbabilă)[241], ἀπερίγραπτος (necircumscrisă)[242], ἀθανατος (nemuritoare)[243], ἀπερίληπτον πάντη (necuprinsă cu totul)[244], ἀνείδεος (fără chip)[245], ἄφθαρτος (nestricăcioasă)[246], ἀγήρως (neîmbătrânitoare)[247], ἀσύγκριτος (incomparabilă)[248] etc.

---

219 Idem, Imne, LII, 6, p. 198.
220 SC 174, Imne, XIX, 14, p. 94; XXV, 149, p. 266; SC 196, Imne, XLVII, 46, p. 124.
221 Ibidem; XX, 205, p. 126; XXVII, 65, p. 284; XXVII, 129, 136, p. 288; XXIX, 211, p. 328; XXX, 52, p. 344; XXXIII, 38, p. 416; XXXIII, 131, p. 422; XXXIII, 138, p. 422; XXXIX, 51, 57, p. 480; SC 196, Imne, XLIV, 243, p. 88; XLVIII, 22, p. 132; L, 41, p. 160; L, 147, p. 166; L, 296, p. 178; LI, 15, p. 186.
222 Idem, Imne, XIX, 57, p. 98.
223 Ibidem.
224 Idem, Imne, XX, 205, p. 126; XXX, 23, p. 342.
225 Idem, Imne, XVIII, 82, p. 80.
226 Idem, Imne, XXII, 159, p. 182.
227 SC 196, Imne, L, 42, p. 160.
228 Idem, Imne, XXII, 160, p. 182; XXIV, 15, p. 228.
229 Ibidem.
230 Ibidem.
231 Idem, Imne, XXII, 161, p. 182.
232 Idem, Imne, XXIII, 234, 238 p. 204; XXIII, 380, p. 212.
233 Idem, Imne, XXIV, 296, p. 248.
234 A se vedea frecvenţa utilizării lui τρανός, din citaţia pe care o găsim în nota 781. La care adăugăm: SC 174, Imne, XXIV, 368, p. 252; XL, 1, p. 484.
235 A se vedea nota 782 şi SC 174, Imne, XXXIV, 26, p. 428.
236 A se vedea nota 785 şi SC 196, Imne, XLIV, 373, p. 96.
237 SC 174, Imne, XXVII, 43, p. 282; SC 196, Imne, L, 293, p. 178.
238 Idem, Imne, 19, p. 342.
239 Idem, Imne, XXX, 20, p. 342.
240 Ibidem.
241 Idem, Imne, XXX, 21, p. 342.
242 Idem, Imne, XXX, 22, p. 342.
243 Idem, Imne, XXX, 23, P. 342; SC 196, Imne, L, 148, p. 168.
244 Idem, Imne, XXX, 24, p. 342.
245 Ibidem.
246 SC 196, Imne, LI, 146, p. 196.
247 Ibidem.
248 Idem, Imne, LII, 6, p. 198.

În *Imne*, XIX, 68, intră în cadrul discuţiei teologice şi verbul θεάομαι[249] pentru a califica vederea extatică iar în Imnul 31 găsim de două ori substantivul θέα (vedere)[250].

În Imnul 34 îşi face apariţia substantivul πεῖρα (experienţă)[251] pentru a indica vederea dumnezeiască iar în 38, 74 substantivul ἀνατολή (răsărit)[252]. În Imnul 50, 234 găsim pe πραγματεία (ocupaţie / cotidianitate)[253] pus în legătură directă cu πεῖρα şi γνωσία.

Lumina intră în fiinţa noastră şi membrele noastre devin purtătoare de lumină (φωτοφόρα)[254]. Întreaga teologie simeoniană este construită în jurul acestei experienţe îndumnezeitoare: aceea a vederii luminii dumnezeieşti.

Din cele pe care le-am prezentat până acum reiese că Simeon este profund scriptural şi tradiţional în terminologia sa extatică fără a fi mai puţin inovator. Inovaţiile terminologice ale lui Simeon nu sunt însă intelectualiste ci pragmatice.

El descrie ceea ce a văzut, formele sub care a văzut lumina dumnezeiască şi nu caută să aducă în faţa cititorilor săi expresii de dragul expresiilor. Dar, de la descrierile acestea foarte stricte, acrivice ale experienţei duhovniceşti până la suspectarea Sfântului Simeon de *fantazare* asupra temei vederii dumnezeieşti sau de faptul că ar propune o *mistică netradiţională* e o cale lungă şi irealistă.

Cercetarea textuală ne indică completa legitimitate ortodoxă şi tradiţională a terminologiei extatice simeoniene, pentru că el exprimă o învăţătură experimentată personal, mai înainte de a fi o raliere smerită şi deplină la învăţătura Sfinţilor Părinţi anteriori.

---

[249] SC 174, Imne, XIX, 68, p. 98; XXIX, 204, p. 328.
[250] Idem, Imne, XXXI, 2, 3, p. 384.
[251] Idem, Imne, XXXIV, 17, p. 428; XXXIV, 48, p. 430; SC 196, Imne, L, 234, p. 174.
[252] Idem,Imne, XXXVIII, 74, p. 472; SC 196, Imne, XLV, 34, p. 104.
[253] SC 196, Imne, L, 234, p. 174.
[254] SC 174, Imne, XVI, 33, p. 12; XIX, 15, p. 94 (λαμπροφόρους).

Triadologie

2. 2. Prea Sfânta Treime în experienţa duhovnicească personală

Triadologia simeoniană are două caracteristici majore: este *apologetică*, atunci când răspunde unor contestări publice sau personale şi *doxologică*, personalistă, atunci când nu este făcută pentru publicul larg, ci este integrată în rugăciunile personale.

Dimensiunea combativă a triadologiei simeoniene însă nu are nimic de-a face cu maliţia şi impersonalismul unui tratat dogmatic modern, ci îmbină evlavia vie, totală şi mai ales atentă, cu fidelitatea faţă de credinţa Sfinţilor Bisericii, faţă de Tradiţie.

În secţiunea de faţă vom începe prezentarea învăţăturii despre Prea Sfânta Treime la Sfântul Simeon, începând cu dimensiunea ei *publică*, combativă, pentru a încheia cu cea *personalistă*, interioară, ca manifestare a iubirii sale faţă de Dumnezeu.

2. 2. 1. Dimensiunea apologetică

Cele trei *Discursuri teologice* sunt emblema apologetică a teologiei simeoniene. Concizia teologică se îmbină aici cu maiestuozitatea simplă, delicată a teologhisirii duhovniceşti.

Tocmai de aceea Simeon nu îşi începe primul său discurs teologic cu un îndemn *revoluţionar* spre o Teologie făcută de către orice ageamiu, ci cu indicarea faptului că înţelegerea lui Dumnezeu nu are nimic de-a face cu un suflet αὐθαδοῦς (încăpăţânat) şi plin de τολμηρᾶν (îndrăzneală)[255].

[255] SC 122, Disc. teologice, I, 3-4, p. 96 / Ică jr. 1, p. 75. Admonestările Sfântului Simeon nu sunt gratuite, ci fac parte din arsenalul de discreditare a celor care sunt improprii Teologiei. Ele precizează carenţele falşilor *teologi* şi nu sunt niciodată atacuri la persoană. A se vedea în acest sens Idem, Disc. teologice, I, 172-173, p. 108; I, 273-282, p. 116; I, 332-337, p. 120; I, 403-404, p. 126.

El este tăios, tranşant, şi pe bună dreptate, cu cei care inovează fără a avea o bază tradiţională sau care repertoriază scrierile tradiţionale pentru a epata în faţa ignoranţilor[256].

De aceea, credem că o cunoaştere a problematicii triadologiei simeoniene înseamnă o înţelegere apriată a teologiei slavei. Numai dacă credem în Dumnezeul treimic de care ne vorbesc Scriptura şi Părinţii Bisericii putem să experiem vederea lui Dumnezeu. Miza triadologică este capitală pentru înţelegerea vieţii duhovniceşti, a vederii lui Dumnezeu şi a mântuirii personale.

Problema trinitară a primului discurs este aceea de a demonstra faptul că Tatăl nu este mai mare decât Fiul[257]. Pentru că numai μυσταγωγούμενοι (iniţiaţii în cele tainice, sfinte) cunosc cele pe care le grăieşte Duhul[258], Simeon spune că persoanele treimice fiind veşnic unite (ἀεὶ ἡνωμένα) şi veşnic la fel (ἀεὶ ὡσαύτως) nu pot exista între ele relaţii de anterioritate şi posterioritate[259], şi, în definitiv, nici grad de excelenţă a vreuneia în faţa alteia. Dacă se renunţă la ideea gradului de excelenţă al Tatălui faţă de Fiul, spune Simeon, el poate să vorbească despre Tatăl ca şi cauză (αἴτιον) a Treimii[260].

Preexistenţa (προϋπάρξαν) Tatălui faţă de Fiul este contestată radical de către Simeon[261].

Fiul este împreună-veşnic (συναϊδίον) şi împreună-fără-de-început (συνανάρχον) cu Tatăl[262]. Tatăl este în Fiul şi Fiul este în Tatăl în întregime, căci Ambii sunt de-o-cinstire (ὁμοτίμον) şi de-o-fiinţă (ὁμοουσίον)[263].

Dar, subliniază Părintele nostru, Tatăl e cauză a Fiului în ceea ce priveşte întruparea Sa, iar ideea apariţiei graduale, consecutive a persoanelor treimice nu are nicio legătură cu Prea Sfânta Treime[264].

Ideea de cauză (αἴτιον) în Treime nu este însă respinsă definitiv de Simeon, ci este doar epurată de ideea întâietăţii şi de cea a consecuţiei. Naşterea negrăită şi dumnezeiască a Logosului din Tatăl poate fi formulată ortodox în propoziţia:

---

256 Idem, Disc. teologice, I, 4-10, p. 96 / Ibidem.
257 Idem, Disc. teologice, I, 10, p. 98 / Idem, p. 76.
258 Idem, Disc. teologice, I, 24-25, p. 98 / Ibidem.
259 Idem, Disc. teologice, I, 31-32, p. 98 / Ibidem.
260 Idem, Disc. teologice, I, 43-45, p.100 / Idem, p. 76-77.
261 Idem, Disc. teologice, I, 49-50, p. 100 / Idem, p. 77.
262 Idem, Disc. teologice, I, 52-53, p. 100 / Ibidem.
263 Idem, Disc. teologice, I, 54-56, p. 100 / Ibidem.
264 Idem, Disc. teologice, I, 64-70, p. 100-102 / Ibidem.

cauza Fiului este Tatăl[265]. Dar faptul că Tatăl este cauza Fiului nu înseamnă că Tatăl este πρῶτον (primul)[266]. Dacă introducem întâietatea Tatălui în Treime şi consecuţia persoanelor Treimii, nu facem decât să cădem în politeism, pentru că vom diviza dumnezeirea în trei dumnezei[267].

Dacă Tatăl e πρῶτον, continuă Sfântul Simeon, atunci vom avea drept δεύτερον pe Fiul şi τρίτον pe Sfântul Duh[268]. Afirmaţia pe care el o analizează (aceea că „Tatăl este *mai mare* decât Fiul") o deconspiră în I, 101 ca dogmatizare acoperită a triteismului (τριθεΐαν)[269].

Comentând In. 1, 1 Simeon ne atrage atenţia că Logosul nu a fost cunoscut ca Fiu decât în cadrul întrupării şi că Dumnezeu nu a fost cunoscut ca Tată până nu ne-a revelat acest lucru Fiul Său întrupat[270]. Triadologia este o revelare post-incarnaţională făcută în spaţiul iconomiei mântuirii[271]. De aceea tot ce ştim despre Treime am aflat de la Fiul care S-a făcut om.

Reluând discuţia despre cauză în Treime, Simeon afirmă faptul, că ideea cauzei nu trebuie interpretată ca o întâietate a Tatălui faţă de Fiul sau de Duhul. Deşi Tatăl este αἴτιον, cauza Fiului, El nu este πρῶτον, primul. Nici Fiul nu este δεύτερον, al doilea, deşi este din Tatăl. Şi nici Duhul nu este un al treilea, un τρίτον, deşi purcede din Tatăl[272]. Treimea este una dintru început (ἕν ἐξ ἀρχης) şi existenţa Ei exclude orice anterioritate[273].

Simeon crede că nu e o îndrăzneală să cercetăm cele despre Dumnezeu, despre Dumnezeul treimic întru Care ne-am botezat. Trebuie să ştim că Dumnezeu este Treime[274], dar nu trebuie să cercetăm „cum anume, sau când sau în ce fel sau cât e Treimea creatoare a toate"[275].

Prin aceasta Simeon descurajează cercetarea orgolioasă, trufaşă a cunoaşterii lui Dumnezeu, care îşi

---

[265] Idem, Disc. teologice, I, 72-74, p. 102 / Ibidem.
[266] Idem, Disc. teologice, I, 75, p. 102 / Ibidem.
[267] Idem, Disc. teologice, I, 75-77, p. 102 / Ibidem.
[268] Idem, Disc. teologice, I, 96-97, p. 104 / Idem, p. 78.
[269] Idem, Disc. teologice, I, 100-101, p. 104 / Idem, p. 79.
[270] Idem, Disc. teologice, I, 104-106, p. 104 / Ibidem.
[271] Idem, Disc. teologice, I, 106-119, p. 104-106 / Ibidem.
[272] Idem, Disc. teologice, I, 124-126, p. 106 / Ibidem.
[273] Idem, Disc. teologice, I, 126-129, p. 106 / Ibidem. Despre problema non-anteriorităţii în Treime a se vedea şi Idem, Disc. teologice, I, 131-138, p. 106; I, 236-237, p. 114; II, 68-69, p. 134; II, 100-101, p. 138.
[274] Idem, Disc. teologice, I, 240-246, p. 114 / Idem, p. 83.
[275] Idem, Disc. teologice, I, 246-247, p. 114 / Ibidem.

propune să inventarieze probleme care nu ţin de Sfânta Tradiţie, ci de o speculaţie gnosticizantă a cercetării teologice.

În al doilea discurs, Simeon atrage atenţia că triadologia nu se ocupă cu cercetarea fiinţei lui Dumnezeu[276].

Discuţia despre φύσις (fire) şi οὐσία (fiinţă) nu are acoperire revelaţională. Însă discutarea persoanelor Treimii poate sublinia adevărul, că Tatăl „naşte în chip atemporal şi veşnic pe Fiul Cel de-o-fiinţă, Care [Fiu] nicidecum nu Se desparte de El, şi împreună cu Care, împreună-purcede şi Duhul dumnezeiesc din Tatăl cel de-o-fiinţă şi Care [Duh] este de-o-fiinţă cu Fiul”[277].

Aserţiunea sa exclude orice temporalizare a persoanelor Treimii, orice interval între naşterea Fiului din Tatăl şi purcederea Sfântului Duh din Tatăl şi arată comuninunea veşnică dintre persoanele treimice, Care au în comun, în mod perihoretic, aceeaşi fiinţă a Dumnezeirii.

Dezbătând paralelismul dintre chipul lui Dumnezeu în om şi Sfânta Treime, Sfântul Simeon afirmă că Tatăl nu poate fi fără Fiul şi Duhul[278]. Pentru ca să mărturisim ortodox despre Treime, spune Simeon, trebuie să spunem că Tatăl naşte pe Fiul dar nu preexistă Fiului, că Fiul este născut din Tatăl dar fără să fie posterior Tatălui şi că Sfântul Duh purcede din Tatăl, dar este împreună-veşnic şi de-o-fiinţă cu Fiul şi cu Tatăl[279].

Triadologia simeoniană se concentrează în al doilea discurs teologic, în mod principal, asupra atestării unităţii Treimii.

Cine neagă o persoană din Treime sau vorbeşte despre ea în mod nerevelaţional desfiinţează Treimea[280]. Dumnezeu Tatăl ne-a fost făcut cunoscut de către Fiul şi Duhul Său iar cele despre Sfântul Duh le-am aflat de la Tatăl şi de la Fiul, împreună-veşnici cu El[281].

Toate trei persoanele dumnezeirii au una şi aceeaşi voinţă[282], subliniază Simeon. Acest lucru e capital în relaţia

[276] Idem, Disc. teologice, II, 53-55, p. 134 / Idem, p. 92.
[277] Idem, Disc. teologice, II, 81-84, p. 136 / Idem, p. 92-93.
[278] Idem, Disc. teologice, II, 105-108, p. 138 / Idem, p. 93.
[279] Idem, Disc. teologice, II, 108-111, p. 138 / Ibidem.
[280] Idem, Disc. teologice, II, 167-170, p. 142 / Idem, p. 95.
[281] Idem, Disc. teologice, II, 187-190, p. 144 / Idem, p. 96.
[282] Idem, Disc. teologice, II, 205-209, p. 144 / Ibidem.

noastră cu Treimea, pentru că noi primim harul Treimii şi vedem slava Sa şi nu un substitut al prezenţei Sale.

Relaţia noastră cu Dumnezeu este o împărtăşire de slava Sa, însă realitatea fiinţei lui Dumnezeu este neînţeleasă pentru întreaga creaţie[283]. Fiinţa lui Dumnezeu este pentru noi ἀπρόσιτον şi ἀκατανόητον, *neapropriată* şi *neînţeleasă*[284]. De aceea Sfânta Scriptură spune despre Dumnezeu *numai că există*, dar nu şi *cum este El* [285].

În sfârşitul celui de-al doilea discurs, Simeon spune că, deşi nu putem vedea fiinţa lui Dumnezeu, dacă vedem „slava neapropiată a luminii Sale dumnezeieşti şi nesfârşite" L-am văzut pe Dumnezeu[286]. Vederea slavei Treimii ne face să avem pe Dumnezeu în noi, Care ne grăieşte şi ne introduce în tainele Sale cele ascunse [287].

Şi al treilea discurs are drept centru al problematizărilor sale unitatea Treimii, fără ca prin aceasta Simeon să privească triadologia în mod substanţialist. Însă el accentuează în mod preponderent amănuntele triadologice pe care opozantul său i le cerea.

Aici, Simeon vorbeşte de teologia Treimii ca despre o cunoaştere în care am fost introduşi de către Duhul şi afirmă faptul, că persoanele Treimii sunt neamestecate (ἀσυγχύτους) şi neîmpărţite (ἀδιαιρέτους) în firea Lor dumnezeiască comună[288]. Ca să vorbim despre Dumnezeu trebuie să-L mărturisim pe Acesta a fi în trei persoane şi unul după fire[289].

Revelaţia adusă de Fiul întrupat esenţializează această doctrină triadologică [290]. Triadologia trebuie primită prin credinţă[291], spune Simeon. Trebuie să păstrăm şi să mărturisim numai pe cele care ne-au fost revelate şi să nu iscodim mai mult decât atât [292].

Nu ştim fiinţa lui Dumnezeu, concluzionează şi al treilea discurs, dar ştim că *cele din jurul lui Dumnezeu*, *cele*

---

[283] Idem, Disc. teologice, II, 242-246, p. 148 / Idem, p. 98.
[284] Idem, Disc. teologice, II, 250-251, p. 148 / Ibidem.
[285] Idem, Disc. teologice, II, 257-259, p. 148 / Ibidem.
[286] Idem, Disc. teologice, II, 297-299, p. 152 / Idem, p. 100.
[287] Idem, Disc. teologice, II, 300-303, p. 152 / Ibidem.
[288] Idem, Disc. teologice, III, 30-33, p. 156 / Idem, p. 102. A se vedea şi Idem, Disc. teologice, III, 81-84, p. 160.
[289] Idem, Disc. teologice, III, 84-85, p. 160 / Idem, p. 103.
[290] Idem, Disc. teologice, III, 86-97, p. 160 / Ibidem.
[291] Idem, Disc. teologice, III, 130, p. 164 / Idem, p. 105.
[292] Idem, Disc. teologice, III, 129-132, p. 162-165 / Idem, p. 104-105.

care vin de la Dumnezeu şi *cele care sunt în Dumnezeu* sunt *o singură lumină*[293].

În III, 142-157 Simeon pune semnul de egalitate între toate numirile pe care Scriptura le-a dat lucrărilor lui Dumnezeu care vin către noi, spunând că toate nu sunt altceva decât lumina dumnezeiască [294].

Lumina este a Treimii iar fiecare persoană a Treimii este în legătură cu noi prin lumina necreată pe care o vedem. Al treilea discurs teologic se termină în nota pozitivă a împărtăşirii de lumină, ca urmare a legăturii celui credincios cu Dumnezeul treimic.

Găsim presărate în cele trei discursuri teologice şi o seamă de însuşiri ascetice pentru a fi proprii luminii. Simeon arată în primul Discurs, că triadologia este un medicament dat nouă pentru a nu ne îmbolnăvi de ateism şi care trebuie să ne facă doxologici şi nu plini de cutezanţa, că putem înţelege raţional cele supra-raţionale ale Treimii[295].

Raportând cunoaşterea lui Dumnezeu la credinţa noastră, intrând astfel în perimetrul experienţei duhovniceşti, Simeon arată că Dumnezeu ne dăruie tuturor, în iubirea Sa de oameni, τὴν περὶ αὐτοῦ γνῶσιν (cele despre cunoaşterea Lui)[296].

Părintele nostru vorbeşte de o cunoaştere a lui Dumnezeu fiind în relaţie cu El şi nu despre o cunoaştere obţinută în mod exclusiv din citirea cărţilor teologice. Din această cauză vede măsura cunoaşterii noastre ca fiind direct proporţională cu măsura credinţei pe care o avem[297]. El pune la baza cunoaşterii teologice, a lui γνώσεως pe πίστεως, credinţa personală.

Credinţa e cea care primeşte de la Dumnezeu cunoaşterea. Iar cunoaşterea sau experienţa duhovnicească

---

[293] Idem, Disc. teologice, III, 133-135, p. 164 / Idem, p. 105.

[294] Idem, Disc. teologice, III, 142-157, p. 164 / Ibidem. Sfântul Simeon spune aici, că viaţa, nemurirea, izvorul vieţii, apa cea vie, iubirea, pacea, adevărul, Împărăţia Cerurilor, cămara de nuntă, patul, Raiul, desfătarea, pământul celor blânzi, cununile, hainele Sfinţilor, mărgăritarul, grăuntele de muştar, viţa cea adevărată, frământătura, nădejdea, credinţa nu sunt decât exprimări diverse ale realităţii luminii dumnezeieşti, ale slavei Treimii.

[295] Idem, Disc. teologice, I, 141-155, p. 106-108 / Idem, p. 80. Despre supra-raţionalitatea dogmei triadologice a se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 199: „Efortul spre înţelegerea constituţiei unitar-distincte a realităţii ne ajută să ne înălţăm spre paradoxul supraraţional al unităţii perfecte a celor trei Persoane distincte, pe care o reprezintă unitatea de fiinţă a celor trei Persoane dumnezeieşti".

[296] Idem, Disc. teologice, I, 185-196, p. 110 / Idem, p. 81.

[297] Idem, Disc. teologice, I, 189-190, p. 110 / Ibidem.

constă în primirea de la Dumnezeu a multor συμείων (semne), αἰνιγμάτων (enigme), ἀσόπτρων (oglinzi), ἐνεργειῶν (lucrări), θείων ἀποκαλύψεων (descoperiri dumnezeieşti), ἐλλάμψεων (luminări) şi în adâncirea în θεωρία, contemplaţie[298].

Certitudinea (πληροφορία) credinţei însă e dată de venirea Sfântului Duh (παρουσίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος) în fiinţa noastră iar luminarea mai deplină o avem prin vederea luminii dumnezeieşti, care este învăţătoarea noastră în tainele lui Dumnezeu[299].

Credinţei trebuie să îi urmeze pocăinţa (μετανοία)[300]. Pocăinţa e cea care ne furnizează cunoştinţa că suntem oameni cât şi cunoaşterea lui Dumnezeu[301]. Pocăinţa distruge zidul (τεῖχος) care ne desparte de lumina lui Dumnezeu[302] şi de aceea importanţa ei este capitală în teologia simeoniană[303]. Credinţa şi pocăinţa aduc cunoaştere duhovnicească[304].

În II, 304-305, Simeon vorbeşte de o altă condiţie a vederii slavei şi anume: „τῆς τῶν ἐντολῶν αὐτου ἀκριβοῦς φυλακῆς” (păzirea exactă a poruncilor Lui)[305].

Perspectiva curăţirii de patimi a vieţii duhovniceşti este cadrul în care Simeon trăieşte şi îşi sfinţeşte viaţa. În această perspectivă, cunoaşterea duhovnicească nu se dobândeşte studiind teologia sau filosofia din cărţi, ci prin pocăinţă înţelegi tainele (μυστηρίων) credinţei noastre [306].

Simeon nu exclude studiul teologic (el însuşi era un om care cunoştea şi Tradiţia scriptică a Bisericii), dar nu antepune studiul teologic ascezei ci consideră primordială în viaţa duhovnicească curăţirea de patimi, drumul spre vederea lui Dumnezeu. Focalizarea sa era asupra metodelor luptei cu sine, a modului în care trebuie să te faci vrednic de vederea lui Dumnezeu.

Ne devine evidentă nediscriminarea studiului teologic de către Simeon din referirea următoare la cunoaştere. Cei

---

[298] Idem, Disc. teologice, I, 195-198, p. 110 / Ibidem.
[299] Idem, Disc. teologice, I, 200-203, p. 110-112 / Idem, p. 82.
[300] Idem, Disc. teologice, I, 255, p. 114 / Idem, p. 83.
[301] Idem, Disc. teologice, I, 256-257, p. 114 / Ibidem.
[302] Idem, Disc. teologice, I, 253, p. 114 / Ibidem.
[303] Despre rolul pocăinţei în cunoaşterea teologică a se vedea şi SC 122, Disc. teologice, I, 273, p. 116; I, 304 -306, p. 118; I, 313-319, p. 120.
[304] Idem, Disc. teologice, I, 304-306, p. 118 / Idem, p. 85.
[305] Idem, Disc. teologice, II, 304-305, p. 152 / Idem, p. 100.
[306] Idem, Disc. teologice, I, 306-311, p. 118 / Ibidem.

care s-au pocăit frumos, spune el, acelora li se dezvăluie cunoaşterea lui Dumnezeu cuprinsă în cărţile sfinte[307].

Cu alte cuvinte, nu trebuie să transformăm teologia într-un apanaj al celor care se descurcă foarte uşor cu studiul textual şi cu memorarea textelor sfinte ale Bisericii, ci trebuie să descifrăm textele Tradiţiei cu ajutorul harului dumnezeiesc care ne vine în viaţa noastră ascetică[308].

Nu mintea autonomă[309] trebuie să primeze în înţelegerea textelor Tradiţiei, ci mintea luminată de har şi smerită este cea care păstrează înţelesurile adânci ale credinţei şi le poate transmite în cunoştinţă de cauză.

În concluzie, *Discursurile teologice* simeoniene ne pun înainte o triadologie fără mistificări şi care garantează relaţia energetică dintre Sfânta Treime şi omul credincios. Simeon nu ne propune o triadologie substanţialistă, care să dea preeminenţă fiirii divine în detrimentul persoanelor treimice care posedă în mod perihoretic aceeaşi fiinţă divină, ci evidenţiază în mod special unitatea de fiinţă a Treimii pentru că aceasta era înţeleasă defectuos în timpul său.

De aceea, în măsura în care ştim poziţionarea triadologică a Sfântului Simeon, nu mai putem să suspectăm de *pietism deşănţat* sau de *exacerbare maladivă* relaţia sa cu Dumnezeu şi nici nu mai putem vedea experienţa sa extatică în afara unei relaţii reale, personale cu Treimea.

---

[307] Idem, Disc. teologice, I, 313-325, p. 120/ Ibidem.

[308] În SC 122, Disc. teologice, I, 380, p. 124, Sfântul Simeon atenţionează în mod tranşant asupra faptului, că nu putem teologhisi fără curăţie, fără să ne sfinţim viaţa în mod continuu. Curăţia este locul în care harului îi place să locuiască şi de aceea numai cel curat poate să vadă, ajutat de har, adâncurile scrierilor sfinte ale Bisericii. A se vedea şi SC 122, Disc. teologice, II, 33-35, p. 132; II, 60-62, p. 134.

[309] Despre devastatoarele probleme iscate de mintea autonomă a omului care nu vrea să se supună lui Dumnezeu nicidecum, a se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2001, p. 11-12: „modernitatea a transferat centrul de gravitate al lumii de la Dumnezeu la om, astfel că omul se simte atât de autonom în faţa Divinităţii, încât consideră voinţa lui Dumnezeu ca un fel de atentat împotriva propriei lui libertăţi. În această concepţie antropocentristă, omul se realizează prin el însuşi, fără ajutorul lui Dumnezeu. Sacrul este principalul obstacol în calea libertăţii lui, şi nu se simte liber decât în măsura în care elimină sacrul din natură".

2. 2. 2. Dimensiunea personalistă

Dacă în *Discursurile teologice* Sfântul Simeon este racordat la tezaurul viu al Tradiţiei, prezentând dogma triadologică ca pe o *teoria* duhovnicească, în *Imne* avem de-a face cu exprimări doxologice pornite din cea mai mare comuniune cu Sfânta Treime.

În rugăciunea sa, Dumnezeul treimic nu mai este un Dumnezeu despre care vorbeşti altora, ci cu Care vorbeşti, căruia I te adresezi prin prisma dragostei care te leagă de El.

Experiind faptul că „lumina dumnezeiască a Treimii este în tot”[310] ce există, Simeon se simte într-o relaţie directă cu Dumnezeu datorită vederii slavei Sale. În 11, 36-38 el prezintă pe Hristos ca pe Unul care îi deschide cerurile şi Se pleacă / Se apleacă spre el împreună cu Tatăl şi cu Duhul. Sfânta Treime I se face cunoscută ca „φωτὶ τῷ τρισαγὶῳ” (Lumina întreit-sfântă)[311], pentru că este „ἕν ὄν ἐν τοῖς τρισὶ καὶ ἑν ἑνι τὰ τρία” (una în Trei şi cele Trei sunt în una)[312].

Verbul παρακύπτω folosit la 11, 37, cu accepţiunea de *a privi afară / în afară* [313], defineşte extazul drept un act de milostivire al Treimii faţă de cel credincios, de coborâre la el, de privire spre el. Treimea, continuă Simeon, este Lumina una „care luminează sufletul meu mai mult decât soarele şi străluceşte mintea mea care este întunecată”[314].

În primul rând lumina dumnezeiască copleşeşte mintea celui care o vede (tocmai de aceea ea este mai puternică decât soarele vizibil) dar strălucirile ei luminează mintea, o curăţesc. Această curăţire de întunericul patimilor nu o poate face razele astrului ceresc, ci numai lumina dumnezeiască văzută extatic.

Simeon accentuează în acest context realitatea vederii luminii dumnezeieşti şi caracterul ei duhovnicesc copleşitor şi paradoxal în acelaşi timp, acela de a fi *iniţiatoare* în cunoaşterea Treimii.

---

310 SC 156, Imne, I, 226, p. 174 / Ică jr. 3, p. 57.
311 Idem, Imne, XI, 38, p. 234 / Idem, p. 77.
312 Idem, Imne, XI, 39, p. 234 / Ibidem.
313 Ambele traduceri româneşti recente ale Imnelor, traduc pe πσρακύπτοντα, din SC 156, Imne, XI, 37, p. 234 cu: „plecându-Se”, cf. Ică jr. 3, p. 77 şi Imne, ed. Stăniloae, p. 361.
314 SC 156, Imne, XI, 41-42, p. 234 / Ică jr. 3, p. 77.

Astfel, „în lumina Duhului privesc cei ce văd, şi cei ce privesc Îl văd în ea pe Fiul, iar cel învrednicit să vadă pe Fiul Îl priveşte pe Tatăl [cf. In. 14, 9] şi cine priveşte spre Tatăl, acela contemplă pe Tatăl împreună cu Fiul”[315].

În afara luminii dumnezeieşti, cu alte cuvinte, nu ştim în mod clar, din experienţă, ci doar din cărţi, despre comuniunea veşnică interpersonală a persoanelor treimice, despre unitatea fiinţială a Treimii cât şi despre lumina Sa cea pururea-fiitoare care ne sfinţeşte pe noi. Vederea slavei Treimii este cea care aduce adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu şi ne pune într-o relaţie abisală paradoxală cu Dumnezeul nostru.

Tocmai de aceea la τρανεῖ θεωρίᾳ (contemplarea limpede / clară)[316] au ajuns puţini, pentru că această contemplare este dăruită de Fiul, Cel ce este mai-înainte-de-toţi-vecii cu Tatăl şi cu Duhul[317].

În *Imnul* 15 Simeon specifică faptul, că cei care primesc lumina de la Fiul sunt cei credincioşi şi nu sunt din afara Bisericii: „slava Ta, [slava] Dumnezeirii dumnezeieşti numai credincioşii (πιστοὶ) o văd, pe când toţi necredincioşii (ἄπιστοι) văzându-Te rămân orbi, Lumina lumii!”[318].

Credinţa în Treime este cea care ne ajută să nu fim orbiţi de evidenţa mult prea copleşitoare a slavei dumnezeieşti. Hristos, spune Simeon, luminează pururea pe cei care Îl văd pe El[319].

Dar scopul vederii dumnezeieşti nu este acela de a ne lua din lume sau de a ne separa de lume – ca şi cum lumea *ar fi un rău* sau ar fi *opera diavolului* – ci de a trăi în mod paradoxal, deopotrivă în lume şi mai presus de lume şi de simţurile noastre realaţia noastră cu Treimea prin vederea slavei Sale.

Lumina Treimii ne ridică la o vedere dumnezeiască care este mai presus de cele simţite (τῶν αἰσθητῶν) şi văzute (τῶν ὁρωμένων) în această lume, pentru ca să dorim să fim mereu luminaţi de lumina Sa şi să vrem să ne facem nemuritori (ἀθανάτους) din muritori şi dumnezei (θεοὶ) care văd pe Dumnezeu[320].

---

[315] Idem, Imne, XI, 50-53, p. 236 / Ibidem.
[316] Idem, Imne, XII, 15, p. 244 / Idem, p. 79.
[317] Idem, Imne, XII, 15-17, p. 244 / Ibidem.
[318] Idem, Imne, XV, 88-90, p. 284 / Idem, 92.
[319] Idem, Imne, XV, 96, p. 284 / Ibidem.
[320] Idem, Imne, XV, 103-108, p. 284-286 / Idem, p. 92-93.

Imnul 19 discută prezenţa energetică a Treimii în fiinţa noastră pornind de la realitatea care ar trebui să ne fie cotidiană, familiară fiecărui creştin în parte şi anume: de la simţirea harului în fiinţa noastră.

Scrie Simeon: „Cine având harul Duhului (τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος) în inimă, nu a primit sălăşluirea în el a măritei Treimi, Care îl luminează şi îl face dumnezeu?”[321].

Prezenţa conştientă / conştientizată a harului în fiinţa noastră, ca un rezultat direct al vederii extatice, înseamnă simţirea sălăşluirii interioare a Treimii. Continuând cu aserţiunea, că harul Treimii (χάριτι τῆς Τριάδος) este cel care ne face dumnezei[322], înţelegem foarte clar, că Simeon e conştient de actul sinergic al îndumnezeirii, stipulând astfel o conştienţă universală a procesului de îndumnezeire personală a creştinilor ortodocşi.

Pentru că, la Simeon vederea dumnezeiască are caracter relaţional şi paradoxal, pentru că e de fapt existenţa simultană a Treimii în noi prin lumina Sa şi a noastră în comuniunea cu Treimea, prin vederea slavei Sale.

Realitatea simţirii harului face parte din fundamentul stării de conştienţă, de conştientizare foarte adâncă a îndumnezeirii personale. Dumnezeii sau Sfinţii se nasc în cunoştinţă de cauză, trăiesc foarte tainic şi personal îndumnezeirea, pentru că trăiesc cea mai mare comuniune interioară cu Dumnezeul treimic.

În *Imne* 19, 74, Simeon defineşte procesul îndumnezeirii drept faptul de „a liturghisi (λειτουργεῖν) [lui Dumnezeu] în curăţia inimii şi întru curăţia conştiinţei”[323].

Inima (καρδία) şi *conştiinţa* (συνειδήσις) de care vorbeşte Simeon vizează centrul întregii fiinţe a celui credincios, abisul unde are loc comuniunea noastră cu Dumnezeu.

Curăţirea lăuntricităţii noastre se produce prin coborârea harului în noi, care este iradierea vie, permanentă a Treimii dar harul lui Dumnezeu ne sfinţeşte şi în acelaşi timp depăşeşte toate cele ale noastre şi, prin el, Treimea ne atrage la Sine.

Tocmai de aceea spune Simeon: „Dacă ai fi văzut (ἐθεάσω) pe Hristos, dacă ai fi luat (ἔλαβες) Duhul, şi dacă ai

[321] SC 174, Imne, XIX, 53-55, p. 98 / Idem, p. 118.
[322] Idem, Imne, XIX, 56, p. 98 / Ibidem.
[323] Idem, Imne, XIX, 72, p. 100 / Ibidem.

fi fost adus (προσηνέχθης) de cei Doi la Tatăl”[324], am cunoaşte cele pe care el ni le spune şi ne-am da seama că ipostaza de liturghisitor al Treimii este lucru „mare şi cutremurător, mai presus de orice slavă [omenească], strălucire, stăpânire şi putere [trecătoare]”[325].

Observăm că pentru Simeon îndumnezeirea este ocupaţia centrală a întregului univers şi că ea este sinonimă cu starea de liturghisire interioară, de slujire şi preamărire lăuntrică a Treimii.

Relaţia omului credincios cu Treimea nu este numai cel mai viu fior teologic şi cea mai proprie narare a prezenţei lui Dumnezeu în creaţie, ci, în primul rând, este o viaţă teologică, un continuu banchet al fericirii duhovniceşti, pentru care fiecare clipă înseamnă o nouă bucurie şi descoperire a măreţiei copleşitoare, cutremurătoare a Treimii.

Cunoaşterea duhovnicească e o celebrare, o sărbătoare a minunării de Dumnezeu. *Imnul* 21 vorbeşte despre cunoaştere ca despre o învăţare a noastră de către Treime, prin lumina dumnezeiască: cei ce văd pe Dumnezeu, „au învăţător (διδάσκαλον) pe Duhul, şi nu au nevoie să înveţe de la oameni, ci fiind luminaţi (λαμπόμενοι) de lumina Lui, privesc pe Fiul, văd pe Tatăl şi se închină Treimii în persoane, unui Dumnezeu unit prin fire (ἡνωμένον τῇ φύσει) în mod negrăit”[326].

Se observă faptul că Simeon accentuează comuniunea şi relaţiile interpersonale la nivelul Treimii şi, în acelaşi timp, accentuează faptul că Duhul ne duce prin Fiul la Tatăl şi ne introduce astfel în comuniunea cu Treimea.

Dacă în latura apologetică a triadologiei sale accentuează problematica unităţii Treimii, în latura doxologică însă Sfântul Simeon vorbeşte despre reala comuniune a celui credincios cu Treimea prin vederea slavei Sale şi de o reală iniţiere a sa, prin extaz, în dumnezeiasca viaţă şi iubire dintre persoanele Treimii.

Aşadar, cunoaşterea duhovnicească este luminare, e descoperire dumnezeiască pentru cel credincios. Triadologia, după cum înţelegem din discursul simeonian, este o dogmă pe care o putem experia dacă trăim vederea luminii dumnezeieşti.

[324] Idem, Imne, XIX, 68-69, p. 98-100 / Ibidem.
[325] Idem, Imne, XIX, 71-72, p. 100 / Idem, p. 119.
[326] Idem, Imne, XXI, 102-107, p. 138 / Idem, p. 130.

Ea nu este numai un expozeu veritabil al Tradiţiei, ci şi o tainică luminare şi o realitate dumnezeiască la care accedem, o coabitare interioară cu Treimea, pentru că Treimea Se sălăşluieşte în noi prin harul Ei şi prin aceasta ne ridică la Sine.

Cei care acced prin Duhul la cunoaşterea Treimii văd slava lui Dumnezeu şi nu au reflexe de căutători curioşi[327] în cele de taină ale lui Dumnezeu. Experienţa duhovnicească distruge din faşă tendinţa de cerebralizare a tainei Treimii.

Pentru omul duhovnicesc Treimea nu este un obiect de cercetare distant şi care nu are nicio legătură cu sine, ci este însăşi sursa de viaţă a omului duhovnicesc, pentru că el trăieşte în comuniune adâncă cu Treimea.

Dar în comuniunea cu Dumnezeul treimic se intră ca răspuns la iniţiativa Sa mult-iubitoare faţă de noi. Şi de aceea nu ne aducem numai pe noi la El, ci vrem să aducem întregul comos ca să se împlinească întru slava lui Dumnezeu.

Pentru că materia este o structură cu fundament raţional şi spiritual şi are drept sens înduhovnicirea, transfigurarea ei, trupul nostru fiind format din această materie, prin vederea slavei Sale noi personalizăm şi sfinţim în noi materia trupului nostru şi această iradiere a luminii dumnezeieşti se întinde şi la ceea ce este în jurul nostru.

Simeon recunoaşte pe cei care cunosc prin luminare dogma şi adevărul Treimii pentru că aceştia pot să dea detalii despre această realitate din descoperirea Treimii în fiinţa lor.

În debutul *Imnului* 31, lăudând Prea frumoasa Treime, Părintele nostru afirmă iniţiativa Treimii în descoperirea personală a credincioşilor şi faptul că în extaz este văzută frumuseţea dar nu şi fiinţa Treimii[328].

Fiinţa mai presus de fiinţă (οὐσίᾳ ὑπερούσιος) a lui Dumnezeu este necunoscută atât Îngerilor cât şi oamenilor[329]. Lumina Treimii este însă realitatea de care ne împărtăşim în mod extatic şi acesta este subiectul pe care Simeon a vrut să îl clarifice în întreaga sa operă.

Realitatea vederii şi *posibilitatea vederii lui Dumnezeu* de către orice creştin în parte este chintesenţa teologiei simeoniene. *Imnul* 33, având drept prolegomena o

327 Idem, Imne, XXI, 495, p. 168 / Idem, p. 138.
328 Idem, Imne, XXXI, 1- 6, p. 384 / Idem, p. 191.
329 Idem, Imne, XXXI, 6, p. 384 / Ibidem.

mărturisire triadologică extinsă, pune lumina Treimii faţă în faţă cu realitatea omului făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu[330].

Omul dintâi, ca şi στρουθίον εὐτελές (vrabia umilă), alias δράκοντα (şarpele) cel vechi şi mare, au căzut pentru că au pierdut lumina Treimii[331]. Experierea din nou a comuniunii cu Treimea, în Biserică, este consecinţa vederii luminii Treimii şi a simţirii harului în fiinţa noastră, care ne dă să trăim o relaţie paradoxală cu Dumnezeu, prin care Treimea este în noi prin slava Sa şi noi în slava Treimii, fiind împreună cu Treimea.

Vederea luminii este o realitate interioară irepresivă pentru un trăitor al ei. Lumina scânteiază asupra sufletului şi trupului nostru şi le face să strălucească[332]. Bineînţeles, fiinţa noastră plină de lumină nu străluceşte o lumină pe care să o vadă toţi (e vorba de lumina necreată aici), ci în primul rând o vede cel care o trăieşte şi alţi oameni duhovniceşti, care l-ar vedea pe extatic în timpul vederii sale. Trăitorul luminii se vede invadat de lumină şi în lumină vede tainele lui Dumnezeu, ceea ce vrea Dumnezeu să îi descopere.

Starea de conştienţă a extazului şi, evident, de conştientizare şi de rememorare a lui e marcată de *Imnul* 34. Vederea luminii Treimii este o „τὴν ἕνωσιν ἐν γνώσει (unire întru cunoaştere/ în stare de conştienţă),… ἐν αἰσθήσει (în simţire),…πείρᾳ (experienţă) καὶ ὁράσει (şi vedere)”[333]. Toate cele patru membre ale enunţului simeonian cataloghează vederea extatică drept o experienţă totală şi o legătură directă cu slava Treimii.

Vederea lui Dumnezeu e o vedere fără intermediere externă, adică nu e produsă cu ajutorul unei Puteri cereşti, ci e o vedere directă a slavei lui Dumnezeu, prin lucrarea Duhului Sfânt.

Slava lui Dumnezeu ne dezvăluie cele ale Treimii, pentru că ni se descoperă „harul Duhului, şi prin El şi în El [vedem] pe Fiul împreună cu Tatăl. Iar [sufletul] va privi [slava Treimii], pe cât este în stare (δυνατὸν) a o privi. Şi astfel, prin Ei şi de la Ei va învăţa în chip negrăit şi va grăi şi va scrie toate tuturor şi vor face învăţături pe măsura lui

[330] Idem, Imne, XXXIII, 1-25, p. 412-414 / Idem, p. 199.
[331] Idem, Imne, XXXIII, 25-26, p. 414 / Ibidem.
[332] Idem, Imne, XXXIII,141-142, p. 424 / Idem, p. 202.
[333] Idem, Imne, XXXIV, 16-17, p. 428 / Idem, p. 203.

Dumnezeu (θεοπρεπῆ), aidoma cu învăţăturile tuturor Sfinţilor Părinţi de mai înainte"[334].

Simeon, după cum se observă în acest pasaj, vede iniţiativa didascalică cât şi scrierea şi editarea cărţilor teologice ca realizări post-extatice la care suntem împinşi de Însăşi Treimea şi care au girul cărţilor patristice anterioare.

Scrierea patristică, cu alte cuvinte, nu este o inventariere de date teologice pe baza unei cronologii predeterminate, ci este o realitate care ţine de omul care se îndumnezeieşte şi care se va scrie şi edita până la a doua venire a Domnului.

Măsura personală determină înţelegerea referitoare la cele ale luminii lui Dumnezeu şi diferenţiază gradual pe văzătorii de Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă însă, că există *lumini speciale* pentru fiecare Sfânt în parte, ci fiecare se împărtăşeşte de lumina neapropiată a lui Dumnezeu pe măsura sa.

Împărtăşirea de Duhul Sfânt, de slavă, este pentru Simeon indiciul că cineva este un om Sfânt[335]. Acea stare de παρρησία, de *îndrăzneală* către Dumnezeu, traduce de fapt realitatea *comuniunii cu Dumnezeu*.

Avem îndrăzneală către Dumnezeu nu dacă suntem lipsiţi de har, de fapte bune şi de vederea lui Dumnezeu şi dacă ne ascundem în spatele unei *experienţe personale* de tip lingvistic şi nu faptic, ci numai dacă Dumnezeu ni S-a descoperit şi ni Se descoperă continuu, dacă simţim că El ne luminează mereu şi dacă simţim neîntrerupt harul Său în fiinţa noastră.

Prezenţa Treimii în noi prin slava Sa, a harului Treimii care cuprinde şi în acelaşi timp depăşeşte toate, este cea care ne garantează teologia şi ne susţine starea de παρρησίαν.

Simeon cunoştea acest lucru pe de-a-ntregul, pentru că teologia sa era una cu experienţa sa, era pe măsura experienţei sale extatice. Dar, cum experienţa sa era rodul comuniunii reale cu Dumnezeu, acesta nu vorbeşte nicăieri în opera sa despre stări de spirit *subiectiviste* sau *fanteziste*, ci de o simţire şi experiere spirituală paradoxale a comuniunii cu Treimea prin vederea slavei Sale.

---

[334] Idem, Imne, XXXIV, 84- 90, p. 434 / Idem, p. 205.
[335] Idem, Imne, XXXIV, 96-97, p. 434 / Ibidem.

Adresabilitatea cea mai proprie lui Simeon către Treime se regăseşte în numirea lui Dumnezeu drept Φιλοικτίρμος (Iubitor de milostivire)[336].

Milostivirea lui Dumnezeu se manifesta în viaţa sa ca trecere peste toate păcatele sale, pentru a-i umple inima de strălucirea slavei Sale[337]. Pentru această milostivire negrăită el este arhi-mulţumitor, pentru că ştie foarte sigur, că numai milostivirea Treimii l-a umplut de atâta har şi nu faptele sale.

Observăm destul de limpede cum *Imnele* 44 şi 45 debutează doxologic vizavi de Treime, pentru a se transforma în evidenţieri foarte condensate ale dogmei triadologice. Primează bucuria, recunoştinţa, mulţumirea pentru harurile revărsate în fiinţa sa de Preacurata Treime şi acestea se transformă deodată într-o teologie concisă asupra realităţii persoanelor treimice şi a relaţiilor veşnice dintre ele.

Simeon evidenţiază dorinţa lui Dumnezeu de a avea credincioşi cu o δουλείαν γνησίαν, cu o *slujire reală*, adevărată[338]. Aceştia sunt cei care primesc în inima lor pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh în chip conştient, în fiinţa lor, pe Treimea care locuieşte (οἰκοῦντα) şi umblă (ἐμπεριπατοῦντα) împreună cu ei[339].

De fapt fulminantul *Imn* 58 nu cere nimic altceva, decât prezenţa reală a lui Dumnezeu în orice ortodox, care este botezat creştineşte în Biserica lui Dumnezeu.

După cum s-a putut constata, Sfântul Simeon vorbeşte cu îndrăzneală cu Treimea, pentru că este Dumnezeul iubirii sale, al inimii sale, pentru că are o comuniune reală şi paradoxală cu Dumnezeu.

El este doxologic şi cu totul recunoscător faţă de Ea, se simte cel mai nevrednic faţă de darurile Ei dar în acelaşi timp simte şi urmează ce îl învaţă Treimea. El vorbeşte ca un rob al iubirii Treimii, ca un prieten al Stăpânului, ca un teodidact care a făcut din viaţa sa teologie şi din teologie una dintre cele mai încurajatoare invitaţii la experierea personală a prezenţei lui Dumnezeu.

---

336 SC 196, Imne, XLV, 1, p. 102 / Idem, p. 244.

337 Idem, Imne, XLV, 1-3, p. 102 / Ibidem.

338 Idem, Imne, LVIII, 209, p. 294 / Idem, p. 295.

339 Idem, Imne, LVIII, 205-208, p. 292-294 / Idem, p. 294-295.

Orice aliniere a sa cu *extremismul*, cu *dezechilibrarea psihică* sau cu *teologia frazeologică* nu vine decât din partea unor oameni care nu au experiat credinţa ca pe un drum spre vedere, ci pe ca o formă istorică de epistemologizare şi repertoriere a Tradiţiei Bisericii.

Hristologia

2. 3. Vederea slavei lui Hristos şi calea îndumnezeirii

Am putea spune de la început, anterior unei analize textuale laborioase, că relaţia Sfântului Simeon cu Hristos este tema centrală a teologiei sale, de unde se trece în mod abrupt spre teologia slavei. Acest lucru ne devine evident chiar şi numai la o citire frugală a operei sale.

Persoana lui Hristos este cea care absoarbe întreaga atenţie a lui Simeon iar Simeon vorbeşte cu Hristos şi despre El, percepându-L deopotrivă personal, în interiorul fiinţei sale dar în acelaşi timp şi în mod obiectiv, ca Pantocratorul, ca *Cel care ţine toate* şi este fundamentul interior al întregii creaţii văzute şi nevăzute.

Raportarea personală şi în acelaşi timp obiectivă, realistă a lui Simeon la persoana lui Hristos este cea mai adâncă experienţă şi cunoaştere a vieţii sale.

Acest lucru vrem să îl subliniem de la bun început, pentru ca să nu se considere comuniunea lui Simeon cu Hristos drept o realitate de domeniul strictei subiectivităţi, care nu are nimic de-a face cu Hristos ca persoană reală, obiectivă, Care este Capul Bisericii şi Atotţiitorul, Pantocratorul întregii existenţe.

Centralitatea persoanei lui Hristos în teologia Sfântului Simeon nu porneşte de la faptul că Părintele nostru are o iniţiere exclusivă, de tip *textual*, în hristologia Scripturii şi a Părinţilor anteriori, ci pentru că Simeon a văzut slava şi frumuseţea lui Hristos în mod extatic.

Hristosul lui Simeon este Hristosul Bisericii, Cel mai presus de toate, dar este şi Domnul vieţii sale în acelaşi timp, cu Care acesta este în comuniune, până la a nu mai trăi el, ci Hristos trăia în Simeon.

Vom prezenta în această secţiune iconomia mistică a lui Hristos, despre care ne vorbeşte Simeon, minunea continuă care se petrece cu cei care se îndumnezeiesc şi, în cadrul căreia, fiecare retrăieşte în mod personal toată iconomia mântuirii trăită de Hristos în umanitatea Sa.

2. 3. 1. Naşterea lui Hristos în experienţa personală

Discursul 5 *etic* atacă o problemă spinoasă pentru orice generaţie de credincioşi şi de teologi care se postează vizavi de Sfintele Taine şi de experienţa mistică pe terenul neracordării personale, prin har, la viaţa lui Dumnezeu.

Sfântul Simeon discută aici falsa *atitudine ortodoxă* a celor care, spun că au în ei pe Duhul lui Dumnezeu în chip neştiut / inconştient (ἀγνώστως)[340], pe care L-au primit de la Botez, dar că nu au nicio evidenţă interioară a Lui prin vedere (θεωρίᾳ) şi descoperire (ἀποκαλύψει), ci L-au primit şi îl ţin în ei numai prin credinţă (πίστει) şi gând (λογισμῷ)[341], adică printr-o atitudine interioară care nu atinge deloc experienţa extatică a slavei.

Simeon demontează pas cu pas afirmaţiile oponenţilor săi, care, după cum se observă, aveau o relaţie intelectualistă şi nu una harică cu Dumnezeu.

Comentând Gal. 3, 27 (versetul de la care Simeon îşi începe contraofensiva teologică), Părintele nostru spune că Hristos, Cel cu care ne îmbrăcăm la Botez (o îmbrăcare reală, tainică), fiind Dumnezeu adevărat şi om adevărat, a venit să îl facă pe om dumnezeu prin dumnezeirea Lui[342].

Îndumnezeirea noastră, accentuează Simon, se produce prin trupul cel îndumnezeit (διὰ τῆς θεωθείσης ζωοποιεῖ) al lui Hristos şi prin aceasta nu Îl mai cunoaştem pe Hristos ca om, ci ca Dumnezeu desăvârşit cunoscut în două firi[343].

Îndumnezeirea (θεοποιόν) omului este o realitate pentru toate veacurile, pentru că Hristos ne îndumnezeieşte „prin dumnezeirea Sa şi nu doar prin trupul Său"[344].

Potrivit dogmei hristologice, unde persoana lui Hristos nu se împarte datorită doimii firilor din ipostasul Său[345], Simeon punctează fără drept de apel, că noi ne-am îmbrăcat la Botez cu Dumnezeu, cu Hristos Dumnezeu şi că îmbrăcarea cu Dumnezeu a fost resimţită de fiinţa noastră[346].

---

[340] SC 129, Disc. etice, V, 1, p. 78 / Ică jr. 1, p. 247.
[341] Idem, Disc. etice, V, 2-13, p. 78-80 / Idem, p. 247-248.
[342] Idem, Disc. etice, V, 14-35, p. 80-82 / Idem, p. 248.
[343] Idem, Disc. etice, V, 38-41, p. 82 / Idem, p. 249.
[344] Idem, Disc. etice, V, 58-59, p. 84 / Ibidem.
[345] Idem, Disc. etice, V, 59, p. 84 / Ibidem.
[346] Idem, Disc. etice, V, 59-68, p. 84 / Ibidem.

Dacă spunem că *îmbrăcarea cu Hristos* e o metaforă, rezultă din silogistica simeoniană, că Botezul nu e o Sfânta Taină, ci doar un simbol. Cei care nu simt că Hristos este în ei, deşi s-au botezat ortodox, sunt pentru Simeon νεκροὶ καὶ γυμνοὶ, adică *morţi şi goi*[347].

Îmbrăcarea în Hristos este pentru Simeon prima parte a ecuaţiei naşterii noastre duhovniceşti. Legându-se de celebrul text pnevmatologic de la I Tes. 5, 19, Simeon spune că adresa acestui verset sunt cei care au λαμπὰδαν, candela / torţa[348], care „καιομένης καὶ ἀστράπτον ἐχούσης τὸ φῶς" (arde şi are o lumină strălucitoare)[349].

Traducând expresia în fraza următoare, Simeon spune că versetul paulinic este o încurajare pentru cei care văd în ei înşişi pe Duhul, care arde şi îi luminează[350] şi nu un îndemn *moral* fără vreo acoperire în fiinţa noastră sau o referinţă la o realitate interioară, care nu e decât o proiecţie mentală.

Opozanţii consideră mărturisirea teologică a lui Simeon drept o blasfemie, pentru că, în concepţia lor fundamentată pe In. 1, 18, Dumnezeu e nevăzut pentru cei credincioşi[351].

Citaţiile simeoniene duc la un rezultat contrar, ajungându-se la concluzia că Evangheliile vorbesc despre vederea lui Dumnezeu şi că vederea lui Dumnezeu e pe măsura puterii (δυνατὸν) omului de a-L vedea[352]. Potrivit cu Mt. 5, 8, F. Ap. 5, 4, In. 14, 21 şi I In. 4, 20, Simeon arată că unde e curăţia şi păzirea acrivică a poruncilor acolo este şi vederea lui Dumnezeu, de unde vine iubirea desăvârşită[353].

Pentru că vom avea o secţiune în care vom analiza relaţia dintre Botez şi extaz, unde vom atinge distincţia – mult mai evidentă la Simeon – dintre ce primim în Botez şi ce primim în extaz, vom rămâne în această secvenţă a lucrării noastre, numai la fundamentarea realităţii duhovniceşti a naşterii noastre în Hristos.

În *Discursul* 8 *etic*, avându-se în vedere sălăşluirea în noi a lui Hristos şi a Duhului, a Treimii la Botez, Simeon prezintă naşterea noastră duhovnicească conştientă, produsă

---

[347] Idem, Disc. etice, V, 72-73, p. 84 / Idem, p. 250.
[348] Idem, Disc. etice, V, 78, p. 84 / Ibidem.
[349] Idem, Disc. etice, V, 80, p. 86 / Ibidem.
[350] Idem, Disc. etice, V, 82-83, p. 86 / Ibidem.
[351] Idem, Disc. etice, V, 83-90, p. 86 / Ibidem.
[352] Idem, Disc. etice, V, 106-107, p. 86 / Idem, p. 251.
[353] Idem, Disc. etice, V, 108-135, p. 86-88 / Ibidem.

de o δρόσος οὐράνιος (rouă cerească)[354], adică de iubirea lui Dumnezeu unită cu o lumină negrăită (ἀρρήτῳ φωτὶ), care cade în chip duhovnicesc, aidoma unui fulger în inima noastră şi devine un mărgăritar frumos[355]. Mărgăritarul iubirii lui Dumnezeu va spori în noi zilnic, prin renunţarea la noi înşine şi prin împlinirea poruncilor, în aşa fel încât va deveni o minune a minunilor (θαῦμα θαυμάτων)[356].

În *alegoria prizonierului*, unde Simeon arată diferenţa de grad dintre extaz şi sălăşluirea în Împărăţia lui Dumnezeu, precizează că extazul, „această răpire a minţii (ἁρπαγὴ τοῦ νοὸς) nu este a celor desăvârşiţi (τελείων) ci a începătorilor (ἀρχαρίων)"[357].

Ieşirea la lumină (din închisoarea nevederii lui Dumnezeu) sau vederea primului extaz înseamnă prima luare de contact cu slava lui Dumnezeu.

Dar a vedea lumina nu e desăvârşirea ci începutul desăvârşirii, pentru că desăvârşirea înseamnă a sta necontenit în slava lui Dumnezeu.

Tocmai de aceea, Simeon vorbeşte de mărirea deschizăturii în această alegorie, a lui ὀπὴν, de lumina tot mai mare pe care începe să o vadă cel care se curăţeşte de patimi, situaţie în care „obişnuinţa (ἡ συνήθεια) tot mai mare cu vederea luminii şterge acea uimire mică"[358] a extazului iniţial.

Creşterea duhovnicească presupune înţelegerea experimentală a faptului, că „există altceva mai desăvârşit şi mai înalt decât starea (καταστάσεως) şi vederea (θεωρίας) aceasta"[359], decât primul extaz pe care l-am avut.

Vederea luminii din ce în ce mai mult ne măreşte repulsia interioară faţă de temniţa (τὴν φυλακὴν) întunecată a minţii, care nu vede lumina şi în această situaţie suportăm cu mare greutate convivialitatea cu privarea de slava Sa[360].

Însă primul extaz avut este fundamentul vieţii duhovniceşti, este începutul vieţii duhovniceşti, ca relaţie personală, conştientă cu Dumnezeu. În absenţa sa, orice auto-intitulare ca *om duhovnicesc* sau *părinte harismat* este o ficţionalizare a propriei noastre interiorităţi şi o insolentă

[354] Idem, Disc. etice, VIII, 79, p. 206 / Idem, p. 301.
[355] Idem, Disc. etice, VIII, 79-82, p. 206-208 / Ibidem.
[356] Idem, Disc. etice, VIII, 82-92, p. 208 / Idem, p. 301-302.
[357] SC 122, Disc. etice, I, 12, 338-339, p. 296 / Idem, p. 160.
[358] Idem, Disc.etice, I, 12, 365-369, p. 298 / Idem, p. 161.
[359] Idem, Disc.etice, I, 12, 375-377, p. 300 / Ibidem.
[360] Idem, Disc.etice, I, 12, 413-415, p. 302 / Idem, p. 162.

şi dezgustătoare afirmare personală, în faţa celor care ştiu în mod autentic aceste realităţi dumnezeieşti. Tocmai de aceea Simeon numeşte primul extaz „un început al celor ce se introduc în evlavie şi care acum (ἄρτι) s-au dezbrăcat (ἀποδυσαμένων) pentru luptele virtuţii”[361].

Adverbul ἄρτι pe care îl foloseşte Simeon în fraza citată anterior, se traduce, fără echivoc în limba română, cu: *chiar acum*, *tocmai acum*. Simeon l-a folosit intenţionat în frază, pentru că, după părerea noastră, a vrut să indice concomitenţa dintre *curăţirea incipientă de patimi* şi *vederea extatică*. Când ajungem în mod real, şi nu închipuit, să ne curăţim de patimi într-o anume măsură, ajungem să vedem lumina lui Dumnezeu, ca un extaz repede, neprevăzut.

Ierminia noastră nu este o forţare a textului simeonian. Sfântul Simeon continuă prin a spune, că după această θεωρίαν, după *naşterea noastră duhovnicească întru conştienţă* (ca să fim proprii stilului simeonian), urmează „ani [îndelungaţi] fără întoarcerea (ἀνεπιστρόφως) la vederea aceea”[362].

Căutarea îndelungată, cu dor, cu mult discernământ şi prin multă asceză a luminii văzute la începutul vieţii noastre duhovniceşti, e răsplătită – spune Simeon în acelaşi context – de vederea şi mai mare a luminii şi a tainelor pe care ea le aduce în noi, până într-acolo încât ne obişnuim cu lumina dumnezeiască şi trăim coexistenţa (συνών) ei[363].

Dar până la coexistenţa neîntreruptă cu lumina încă din viaţa aceasta, trebuie să existe prima lucire/ strălucire a luminii în fiinţa noastră. Trebuie să existe aşadar naşterea întru conştienţă prin slava Treimii.

În *Discursul* 1, 10 realitatea *naşterii noastre duhovniceşti* sau *a lui Hristos în noi*, devine o *zămislire* a lui Hristos de către noi înşine. Spune Simeon, că nu Îl zămislim „trupeşte, aidoma cum L-a purtat (συνέλαβεν) Fecioara şi Născătoarea de Dumnezeu, ci duhovniceşte (πνευματικῶς) şi fiinţial (οὐσιωδῶς)”[364] pe Hristos.

---

[361] Idem, Disc.etice, I, 12, 416-417, p. 302 / Ibidem.
[362] Idem, Disc.etice, I, 12, 418, p. 302 / Ibidem.
[363] Idem, Disc.etice, I, 12, 418-426, p. 302 / Idem, p. 162-163.
[364] Idem, Disc.etice, I, 10, 17-19, p. 252 / Idem, p. 143.

Zămislirea lui Hristos are loc în inima noastră[365], dar, potrivit II Cor. 4, 7, avem în noi şi comoara (θησαυρὸν), adică pe Duhul Sfânt[366].

Făcând această nouă augmentare la realitatea prezenţei lui Dumnezeu în noi, Simeon ne cere să gândim la prezenţa Treimii în noi şi nu la un Hristos separat de Treime. Atunci când auzim vorbindu-se de *Hristos în noi*, spune Simeon, trebuie să înţelegem că împreună cu Hristos este în noi şi Duhul, dar şi Tatăl, pentru că Sfânta Treime este consubstanţială (ὁμοούσιον) şi inseparabilă (ἀχώριστον)[367].

Zămislirea lui Hristos în inima noastră se face însă prin credinţa din tot sufletul în Sfânta Treime, printr-o credinţă deplină şi prin căinţă fierbinte[368].

Credinţa şi pocăinţa fac din sufletele noastre nişte παρθένους δηλαδὴ (fecioare curate) şi în astfel de suflete apare roua din cer, izvorul cu apă de viaţă nemuritoare, focul cel dumnezeiesc, adică prezenţa în noi a Preasfintei Treimi[369].

Începutul vieţii duhovniceşti conştiente şi reale, în concluzie, este vederea slavei lui Dumnezeu şi umplerea noastră de harul Treimii. Simeon accentuează imposibilitatea existenţei unei relaţii cu Dumnezeu fără conştienţa copleşitoare a acesteia şi prezintă începutul îndumnezeirii noastre ca un act al Treimii şi ca o simţire a energiei Treimii în noi înşine.

Hristos este împreună cu Tatăl şi cu Duhul în fiinţa noastră şi aceasta înseamnă prezenţa energetică a lui Dumnezeu în noi. Însă, prezenţa lui Hristos în noi nu Îl face prizonierul nostru, pentru că El este şi mai presus de noi. Sau tocmai pentru că e mai presus de toate vine şi Se naşte şi în noi, pentru ca să ne ridice pe noi la El.

Realismul duhovnicesc pe care îl degajă teologia simeoniană este legat în mod fundamental de realitatea dumnezeiască a harului şi a contactului extatic, nemijlocit cu Dumnezeu[370].

---

[365] Idem, Disc.etice, I, 10, 20, p. 254 / Ibidem.
[366] Idem, Disc.etice, I, 10, 27, p. 254 / Idem, p. 144.
[367] Idem, Disc.etice, I, 10, 29-38, p. 254 / Ibidem.
[368] Idem, Disc.etice, I, 10, 39-40, p. 254 / Ibidem.
[369] Idem, Disc.etice, I, 10, 42-51, p. 254-256 / Ibidem.
[370] Domnul Dorin Ielciu, într-un articol evaluator la viaţa şi mistica Sfântului Simeon, puncta foarte bine atât prezenţa lui Hristos în viaţa lui Simeon cât şi conştientizarea acestei prezenţe dumnezeieşti a lui Hristos în el: „Mintea devine strălucitoare ca Hristos, pentru că nu mai e despărţită de El, ci prin ea lucrează,

2. 3. 2. Moartea şi Învierea lui Hristos în experienţa personală

În *Cateheza* 13, Sfântul Simeon discută aceste realităţi în mod concis şi programat. El doreşte să arate monahilor de sub conducerea sa în ce constă taina Învierii lui Hristos în fiinţa noastră[371].

Această ἀναστάσεων, *înviere* a lui Hristos are loc numai în cei care şi-o doresc, spune Simeon, în cei care se sârguiesc să o aibă, să o trăiască şi ea se petrece neîncetat, *în chip tainic* (μυστικῶς) în aceştia[372].

Hristos, pe care L-am primit la Botez şi pe care L-am conştientizat în noi, prin vederea luminii dumnezeieşti, în primul nostru extaz, *Se îngroapă* (θάπτεται) în noi ca *într-un mormânt* (ἐν μνήματι), spune Simeon, şi *învie* (ἐξανίσταται), unit fiind cu sufletele noastre[373].

Dar pentru a ajunge la moartea şi învierea lui Hristos în noi, trebuie să participăm la Patimile (τῶν παθημάτων) Sale. Participarea la suferinţa Domnului se face prin ieşirea din lume şi intrarea în mormântul pocăinţei şi al smereniei. Trebuie să aşteptăm în acest mormânt învierea noastră, pentru că numai aici se petrece adevărata înviere duhovnicească[374].

Învierea noastră este o înviere împreună cu Hristos (σὺν τῷ Χριστῷ)[375]. Învierea aceasta e reală şi nu frazeologică pentru Simeon, pentru că cel care învie cu Hristos, împreună cu El, din mormântul pocăinţei, vede încă de acum slava Învierii Lui tainice (τὴν δόξαν τῆς μυστικῆς αὐτοῦ ἀναστάσεως)[376].

În cateheza pe care o discutăm nu avem decât o confirmare a faptului că naşterea, moartea şi învierea lui Hristos în noi e tot una cu vederea luminii dumnezeieşti şi că pocăinţa şi credinţa, întreaga noastră sforţare spre a fi proprii

---

iradiază, cugetă Hristos, deşi Simeon ştie şi de sine, căci el simte, având mintea lui Hristos ca minte a sa”, cf. Dorin Ielciu, *Sfântul Simeon Noul Teolog –Mistic bizantin*, în rev. *Credinţa Ortodoxă* III (1998), nr. 1-2, p. 147.

371 SC 104, Cat., XIII, 35-36, p. 192 / Ică jr. 2, p. 173.

372 Idem, Cat., XIII, 36-37, p. 192 / Ibidem.

373 Idem, Cat., XIII, 38-39, p. 192 / Ibidem.

374 Idem, Cat., XIII, 48-50, p. 194 / Ibidem.

375 Idem, Cat., XIII, 54, p. 194 / Ibidem.

376 Idem, Cat., XIII, 54-55, p. 194 / Ibidem.

lui Dumnezeu sunt patimile lui Hristos în noi, împreuna-pătimire cu Hristos, pentru ca să înviem întru El şi să vedem slava persoanei Sale divino-umane.

Pentru a fi înţeles corect de auditoriul său, Simeon precizează că învierea lui Hristos de care vorbeşte el este de fapt învierea noastră[377]. Dar această înviere şi slavă a lui Hristos se arată întru noi prin învierea lui Hristos în noi[378], prin această vedere extatică conştientă.

Învierea noastră este învierea sufletului nostru[379]. Şi învierea este o ἕνωσίς, o unire a noastră cu viaţa[380]. Sufletul, precizează Simeon, sufletul nostru mort, nu poate să învie de la sine din moartea sa duhovnicească, din patimile sale, dacă „nu se uneşte în chip negrăit şi neamestecat cu Dumnezeu, Care este viaţa veşnică"[381].

Pentru ca să înviem împreună cu Domnul trebuie să avem o unire cu El întru conştienţă (ἐν γνώσει), vedere (ὁράσει) şi simţire (αἰσθήσει)[382]. Toate cele trei calificative ale vederii, care sunt propuse nouă spre înţelegere, în afirmaţia simeoniană, relevă faptul că unirea cu Dumnezeu e reală şi este conştientizată personal, aceasta e înţeleasă parţial, este extatică şi în acelaşi timp se repercutează deopotrivă în sufletul şi trupul celor care o trăiesc. Sufletul nu trăieşte vederea dumnezeiască, prezenţa luminii dumnezeieşti în distanţare faţă de trup, ci trupul participă la realitatea harului dumnezeiesc.

Fără unirea cu Domnul, fără această unire extatică, Simeon afirmă – şi pe bună dreptate – că sufletul este mort (νεκρά), deşi este νοερὰ καὶ τῇ φύσει ἀθάνατος (după firea sa, raţional şi nemuritor)[383]. Sufletul nostru nu poate să atingă învierea duhovnicească şi vederea luminii doar pentru că are posibilitatea de a gândi şi de a înţelege realitatea, ci numai dacă acesta se uneşte cu Domnul începe să vadă şi să simtă cu adevărat cele duhovniceşti.

Simeon continuă explicaţia teologică prin prezentarea celor trei calificative ale vederii ca fiind interdependente. Astfel, spune el, cunoaşterea extatică, acest γνῶσις extatic

377 Idem, Cat., XIII, 56-57, p. 194 / Ibidem.
378 Idem, Cat., XIII, 61-64, p. 194 / Ibidem.
379 Idem, Cat., XIII, 65, p. 194 / Ibidem.
380 Idem, Cat., XIII, 65-66, p. 194 / Ibidem.
381 Idem, Cat., XIII, 69-70, p. 196 / Idem, p. 174.
382 Idem, Cat., XIII, 70-71, p. 196 / Ibidem.
383 Idem, Cat., XIII, 71-72, p. 196 / Ibidem.

pe care îl discutăm, nu este fără ὁράσεως, fără vederea extatică[384].

Cunoaşterea şi vederea extatică se produc în acelaşi timp. Ce vezi, cunoşti şi ce cunoşti este o urmare a vederii extatice. Dar nici vederea (ὅρασις) nu este fără αἰσθήσεως (simţire)[385]. Ce vedem în extaz simţim cu sufletul şi lumina ne inundă şi trupul.

Dacă în cadrul experienţei neduhovniceşti, a experienţei trupeşti (după cum o numeşte Sfântul Simeon), putem să simţim ceva, ca orbii spre exemplu, fără să şi vedem acel lucru la propriu[386], în cele duhovniceşti însă, „μὴ εἰς θεωρίαν ἔλθη ὁ νοῦς τῶν ὑπὲρ ἔννοιαν, τῆς μυστικῆς ἐνεργείας οὐκ αἰσθάνεται" (dacă mintea nu ajunge până la vederea celor mai presus de minte, nu simte lucrarea duhovnicească)[387]. Simţirea celor duhovniceşti este rezervată celor care au văzut lumina extatică[388].

Simeon incită pe ucenicii săi la adevărata trăire a învierii lui Hristos, spunându-le că mulţi oameni cred în învierea Domnului, dar foarte puţini sunt cei care o au în ei înşişi şi o privesc în chip curat (βλέποντες καθαρῶς)[389].

Cei care au trăit-o în ei înşişi sunt cei care se închină cu adevărat Domnului, ca Sfânt şi Domn al lor[390] şi aceştia ştiu conţinutul interior al cântării: „Învierea lui Hristos *văzând* (θεασάμενοι), să ne închinăm Sfântului Domnului Iisus, Unuia, Celui fără de păcat..."[391].

Învierea Domnului din mormânt, cea istorică, spune Sfântul Simeon, pe care Scriptura o indică prin absenţa trupului Domnului din mormânt, nu a fost văzută de nimeni[392].

Martorii învierii sunt martorii vederii lui Hristos înviat, Care li se arată în faţa lor, dar nu martorii evenimentului dumnezeiesc al învierii, ai clipei când ea s-a produs, după cum au fost prezenţi la Schimbarea Sa la faţă, pe Tabor, cei trei Apostoli.

---

[384] Idem, Cat., XIII, 72-73, p. 196 / Ibidem.
[385] Idem, Cat., XIII, 73, p. 196 / Ibidem.
[386] Idem, Cat., XIII, 75-77, p.196 / Ibidem.
[387] Idem, Cat., XIII, 78-79, p. 196 / Ibidem.
[388] Idem, Cat., XIII, 80-81, p. 196 / Ibidem.
[389] Idem, Cat., XIII, 90-92, p. 196 / Ibidem.
[390] Idem, Cat., XIII, 92-93, p. 196-198 / Ibidem.
[391] Idem, Cat., XIII, 98-100, p. 198 / Idem, p. 175.
[392] Idem, Cat., XIII, 104-105, p. 198 / Ibidem.

Minunea însă, care se poate produce în fiecare dintre noi, spune Părintele nostru, este aceea că acum, în fiecare dintre cei care credem poate avea loc învierea lui Hristos, şi nu numai o dată, ci în fiecare clipă[393].

Învierea lui Hristos, pe care o cântăm şi o credem, o experiem atunci, când „Însuşi Stăpânul Hristos învie întru noi, strălucind (λαμπροφοροῦντος) şi scânteind (ἀπαστράπτοντος) cu scânteierile nestricăciunii şi dumnezeirii"[394] Sale.

Prezenţa Duhului în noi, subliniază Simeon, ne dă harul de a vedea pe Domnul Însuşi înviind în fiinţa noastră[395] şi înviindu-ne şi pe noi odată cu El.

Învierea Domnului în fiinţa noastră este o ἐπιφάνειαν, o descoperire duhovnicească a lui Hristos în noi, o revelare duhovnicească a Sa în fiinţa noastră, fiind văzută cu τοῖς πνευματικοῖς ὄμμασι (ochi duhovniceşti), adică cu ochii ceruţi de Mt. 5, 8.

Hristos, continuă Simeon, vine în noi împreună cu Duhul (διὰ τοῦ Πνεύματος) şi ne învie din morţi (ἀνιστᾷ ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν) şi ne face să-L vedem viu (ζῶντα) şi întreg (ὅλον) în fiinţa noastră, dăruindu-ne harul de a-L cunoaşte în mod limpede (τρανῶς), ca pe Cel care învie împreună cu noi şi e preamărit împreună cu noi, cf. Efes. 2, 6 şi Rom. 8, 17[396].

Această înviere este a credincioşilor adevăraţi, spune spre finalul catehezei Părintele nostru şi nu a credincioşilor pe jumătate (ἡμίπιστοι)[397]. Aceştia nu văd nimic şi nici nu vor vedea nimic din cele duhovniceşti[398].

Credinţa în care nu este Dumnezeu care învie pe om este o credinţă moartă[399] şi deopotrivă cu ei, sunt morţi şi cei care au o astfel de credinţă fără sesizarea interioară a prezenţei lui Dumnezeu[400].

---

[393] Idem, Cat., XIII, 106-108, p. 198 / Ibidem.

[394] Idem, Cat., XIII, 109-111, p. 198 / Ibidem. PS Ilarion Alfeyev discutând problema vederii lui Hristos în teologia simeoniană spunea într-un articol foarte doct, că „Simeon nu a vorbit niciodată despre vreo apariţie a lui Hristos ca într-o imagine vizibilă, ci numai despre lumina şi câteodată despre glasul lui Hristos", cf. Hilarion Alfeyev, *The Patristic Background of St. Symeon the New Theologian's Doctrine of the Divine Light*, in rev. *Studia Patristica*, vol. XXXII, Edited by Elizabeth A. Livingstone, Ed. Peeters Publishers, Louvain, 1997, p. 235.

[395] Idem, Cat., XIII, 113-114, p. 198-200 / Ibidem.

[396] Idem, Cat., XIII, 119-124, p. 200 / Ibidem.

[397] Idem, Cat., XIII, 125-127, p. 200 / Ibidem.

[398] Idem, Cat., XIII, 127-128, p. 200 / Ibidem.

[399] Idem, Cat., XIII, 138-139, p. 200-202 / Idem, p. 176.

[400] Idem, Cat., XIII, 145-147, p. 202 / Ibidem.

Sfârşitul catehezei simeoniene este încurajator, întăritor, pentru cei care sunt înflăcăraţi să îşi curăţească şi să îşi sfinţească viaţa: „credinţa în Dumnezeu, pururea face viu, şi, vie fiind, face vii pe cei ce se apropie de ea cu intenţie bună (προθέσεως ἀγαθῆς) şi o primesc pe ea, care, chiar şi înainte de lucrarea poruncilor, i-a dus pe mulţi de la moarte la viaţă şi le-a arătat pe Hristos-Dumnezeu”[401].

Credinţa care simte în ea mişcarea harului, luminarea dumnezeiască şi vede lumina lui Dumnezeu e credinţa vie şi ea ne face vii, pentru că ea este viaţa noastră duhovnicească.

Simeon, după cum se observă, îmbină raţionamentul teologic cu experienţa concretă a extazului, pentru a vorbi despre tainele credinţei ortodoxe. Aceste *taine* nu sunt o speculaţie de duzină, la îndemâna oricui, ci sunt o experienţă complexă, o revelare personală a vieţii veşnice, pe care ţi-o dăruie Treimea dumnezeiască, în viaţa ta plină de dorul de sfinţenie.

Părintele nostru arată că dogmele credinţei nu sunt abstracţiuni mintale sau repere ale unei filozofii creştine ideologizante, ci realităţi dumnezeieşti pe care le putem experia în viaţa noastră, în cadrul celei mai adânci relaţii cu Dumnezeul-tremic pe care Îl iubim.

---

[401] Idem, Cat., XIII, 147-151, p. 202 / Ibidem.

2. 3. 3. Înălţarea lui Hristos în experienţa personală

O exprimare foarte realistă şi plastică în acelaşi timp a experierii înălţării lui Hristos în fiinţa noastră o găsim în *Discursul* 4 *etic*. Aici Sfântul Simeon vorbeşte despre relaţia Sa cu Dumnezeu, mai precis despre relaţia Sa extatică cu Dumnezeu, ca despre faptul de a fi τὸ τῆς δόξης ἐκκρέμασθαι τοῦ θεοῦ (spânzurat / atârnat de slava lui Dumnezeu)[402].

Cel care este spânzurat de lumina divină este, în acelaşi timp, şi cel care Îl doreşte întotdeauna (ταύτην ἀενάως ἐπιζητεῖν)[403].

A fi cu Dumnezeul pe care Îl vezi înseamnă a-L dori întotdeauna, a căuta să Îl vezi întotdeauna. Găsirea lui Dumnezeu nu înseamnă decât sporirea necontenită a dorinţei de a-L dori şi mai mult, de a fi cu El. Comuniunea cu Dumnezeu, în cadrul unei vieţi în care e prezentă lumina dumnezeiască, este o escaladare a oricărui termen de comparaţie.

În *Discursul* 3 *etic* înălţarea e prezentată ca *răpire* (ἁρπαγὴν)[404]. Comentând II Cor. 12, 2, Simeon spune că Pavel vorbind despre „răpire, a arătat mai întâi [de toate] vederea (τῆς ἁρπαγῆς τὴν θεωρίαν πρῶτον ἐδήλωσε)"[405] extatică.

Vederea dumnezeiască este o răpire, o furare totală a minţii de ceea ce îţi arată Duhul Sfânt. Extazul este prezentat aici nu ca o *dislocare* a minţii din fiinţa umană, ci ca o perplexare totală a minţii umane. Mintea este furată, este acaparată, este prinsă cu totul în contemplarea luminii. *Nu mai e nimic mai important decât vederea slavei lui Dumnezeu* înseamnă, în definitiv, *răpirea minţii* de către ceea ce Dumnezeu ne revelează.

Dar texte în care Simeon vorbeşte în mod explicit de înălţarea noastră împreună cu Hristos în cadrul extazului găsim, spre exemplu, în *Imnul* 15 şi *Cateheza* 36.

---

[402] SC 129, Disc. etice, IV, 76-77, p. 14 / Ică jr. 1, p. 221.
[403] Idem, Disc. etice, IV, p. 77, p. 14 / Ibidem.
[404] A se vedea verbul ἁρπάζω şi în F. Ap. 8, 39, I Tes. 4, 17, Apoc. 12, 5, unde *răpire* are sensul vădit de înălţare, luare, ridicare de către Duhul.
[405] SC 122, Disc. etice, III, 247-248, p. 408 / Ică jr. 1, p. 204.

În Imnul 15, 97-108 Simeon vorbeşte de coborârea lui Hristos la noi, de o coborâre reală, ca să ne înalţe împreună cu Sine la Tatăl:

„Dar fiindcă Tu, după cum s-a spus, eşti afară din toate câte există, şi pe cei pe care îi luminezi, îi faci să fie afară (ἔξωθεν) din cele văzute, şi aşa cum Tu, ca Unul care eşti sus împreună cu Tatăl Tău, eşti nedespărţit de noi, ca Unul care eşti întreg împreună cu noi, şi, deşi eşti în lume totuşi eşti necuprins de lume – căci fiind în toate câte există eşti ca Unul mai presus de toate – tot astfel, pe noi, robii Tăi, care suntem în mijlocul celor simţite şi văzute, ne scoţi [ἐξάγεις] din câte există şi ne duci sus pe de-a-ntregul, împreună cu Tine, luminaţi de lumina Ta, şi ne faci să fim din muritori nemuritori. Căci rămânând ceea ce suntem [ne face] fii ai Tăi prin har, asemenea Ţie [I In. 3, 2], dumnezei care văd pe Dumnezeu”[406].

Se observă cum Simeon vorbeşte despre vederea slavei lui Hristos ca despre o înălţare cu El spre ceruri. Nu putem, cu alte cuvinte, ne spune Simeon, să ne înălţăm la vederea slavei lui Hristos decât împreună cu El, Cel care vine la noi, dar Care depăşeşte toate câte există şi ne ridică, cu Sine, la vederea Sa.

În Cateheza 36, vorbind de actul înălţării noaste cu Hristos, Simeon îl denumeşte drept „taină cutremurătoare” (φρικτὸν μυστήριον)[407].

Această taină constă în aceea că: „luându-mă (λαβόμενος) şi înălţându-Te (ἀνελθῶν) la cer, m-ai aluat împreună (συνανήγαγες) cu Tine, fie în trup, nu ştiu, fie în afară de trup, Tu singur ştii, Cel care ai făcut aceasta”[408].

Se observă cum Simeon combină *planul istoric* al iconomiei lui Hristos cu lumea cu *planul personal* al iconomiei lui Hristos în mântuirea fiecăruia dintre noi.

El vorbeşte, deopotrivă, de Înălţarea Domnului cu trupul la cer dar şi de înălţarea Domnului împreună cu el la cer, ca intrare în extaz.

Dacă *luându-mă şi înălţându-Te la cer* este o exprimare a impropierii şi înălţării firii umane de către Hristos pe scaunul Treimii, partea următoare a frazei citate, indică faptul că vederea extatică este o împreună înălţare cu

406 SC 156, Imne, XV, 97-108, p. 284-286 / Ică jr. 3, p. 92-93.
407 SC 113, Cat., XXXVI, 167, p. 344 / Ică jr. 2, p. 374.
408 Idem, Cat., XXXVI, 167-170, p. 344 / Ibidem.

Hristos sau trăirea înălţării lui Hristos de către persoana noastră.

Simeon, ca şi Pavel, nu ştie cum se petrece extazul, cum are loc în fiinţa lui. Dar e sigur că Hristos este Cel care ştie cum se ajunge la vederea luminii, pentru că împreună cu El ne înălţăm la vederea luminii Treimii.

Simeon trăieşte uimirea inexprimabilă a slavei dumnezeieşti, acea „înălţime nemăsurată" (τῷ ἀμετρήτῳ ὕψει)[409], care l-a făcut să se cutremure în toată fiinţa lui şi să îşi jelească propria sa ticăloşie[410].

Înălţarea noastră cu Hristos este aşadar reală şi nu pur retorică. Vederea luminii este o vedere a slavei lui Hristos şi, în acelaşi timp, o înălţare cu Hristos la slava nemăsurată a Treimii.

Orice sforţare umană, care vrea să atingă lumina divină este un eşec, spune Simeon, atâta timp cât Hristos Însuşi nu Se naşte, nu pătimeşte, nu moare şi învie în noi, şi, nu în ultimul rând, dacă nu Se înalţă în noi şi nu ne înalţă şi pe noi în slava Treimii.

---

[409] Idem, Cat., XXXVI, 172, p. 344 / Ibidem.
[410] Idem, Cat., XXXVI, 172-175, p. 344 / Ibidem.

Pnevmatologie

2. 4. Sfântul Duh şi vederea slavei dumnezeieşti

Deşi Sfântul Simeon este Teologul Treimii şi nu vede niciodată o persoană divină ca fiind separată de celelalte două, totuşi găsim în teologia sa o bogată pnevmatologie, după cum am găsit şi o bogată hristologie aplicată în cadrul mântuirii personale, însă prezentată nesistematic.

Prezenţa energetică a Duhului în fiinţa sa este amplu discutată, deoarece Duhul Sfânt este Cel care ne ridică la vedere, la lumina dumnezeiască, lumină care este de fapt harul Treimii.

Însă la Simeon, Hristos este coloana vertebrală a întregii vieţi duhovniceşti şi persoana Sfântului Duh nu e văzută niciodată ca fiind separată de Hristos, ci acolo unde e Hristos este şi Duhul prezent sau Hristos e văzut prin Duhul Său cel Sfânt de către cel credincios.

În această secţiune a lucrării noastre vom prezenta diverse ipostaze ale teologiei simeoniene, unde persoana Sfântul Duh este prezentată ca având legătură directă cu cunoaşterea duhovnicească şi cu vederea slavei dumnezeieşti.

2. 4. 1. Sfântul Duh, credinţa adevărată şi experienţa harului

Discursul 10 *etic* ne prilejuieşte o discuţie tranşantă despre credinţă şi vederea slavei dumnezeieşti. Sfântul Simeon are în vedere aici pe creştinii ortodocşi botezaţi canonic şi nu pe orice fel de *credincioşi*.

Vorbind despre vederea slavei lui Dumnezeu, el spune: „dumnezeirea, adică harul Prea Sfântului Duh, nu se arată nimănui niciodată fără credinţă (οὐδενὶ οὐδέποτε δίχα πίστεως πεφανέρωται); iar dacă se arată totuşi câte unui om în chip paradoxal, Se arată înfricoşătoare şi înspăimântătoare

(φοβερὰ καὶ φρικτὴ), nu luminând, ci arzând, nu făcând viu, ci pedepsind înfricoşător”[411].

Exemplificarea pe care o aduce Sfântul Simeon, la această afirmaţie pe deplin adevărată, este cazul Sfântului Pavel, care, pe drumul spre Damasc şi-a pierdut lumina naturală a ochilor atunci când a văzut slava lui Hristos[412].

Sfântul Pavel, conchide în argumentarea sa Sfântul Simeon, „nu a putut să vadă nici cea mai mică strălucire (οὐδὲ μικρὰν ἀπαυγὴν)”[413] a slavei lui Hristos pe drumul spre Damasc. Necredinţa lui Pavel este pentru el indiciul sigur, că numai cei credincioşi văd slava lui Dumnezeu, ca o luminare şi sfinţire a fiinţei lor.

Din această cauză spune mai departe, că „pentru cei ce sunt încă în necredinţă (τῇ ἀπιστίᾳ) şi sunt stăpâniţi de patimi (τοῖς πάθεσι κατεχομένοις), harul este cu totul neapropiat şi nevăzut”[414].

Simeon nu indică aici *necredinţa* ca stare de non-apartenenţă la Biserica Ortodoxă, ci ca *non-ataşare deplină* de Dumnezeu. Necredinţa unui credincios se arată prin aceea că nu se dezlipeşte deplin de patimi şi nu caută să vadă slava Treimii, care să îl sfinţească şi să-l îndumnezeiască în mod integral. Fără curăţia inimii şi fără împlinirea poruncilor dumnezeieşti nu putem fi luminaţi în mod continuu[415].

Comentând Iac. 2, 17, Simeon arată că împlinirea poruncilor sau ceea ce numim *fapte bune* trebuie să se constituie într-o dovadă apăsată, clară, într-o evidenţă a credinţei noastre[416]. Credinţa şi faptele noastre trebuie să concorde. De aceea spune Simeon: „cei care mărturisesc că Hristos este Dumnezeu, dar nu păzesc poruncile Lui, se vor socoti nu numai ca unii care-L refuză (ἀρνούμενοι), dar şi ca unii care-L necinstesc (ἀτιμάζοντες)”[417].

Credinţa care se manifestă prin fapte este cea care primeşte experienţa Duhului. Pentru Simeon credinţa nu poate să fie una reală dacă nu are atingere cu harul. El spune în mod tranşant, că nici măcar „nu poate să se numească

---

[411] SC 129, Disc. etice, X, 88-92, p. 264-266 / Ică jr. 1, p. 325.
[412] Idem, Disc. etice, X, 92-97, p. 266 / Ibidem.
[413] Idem, Disc. etice, X, 102-103, p. 266 / Ibidem.
[414] Idem, Disc. etice, X, 104-106, p. 266 / Ibidem.
[415] Idem, Disc. etice, X, 111, p. 266 / Ibidem.
[416] Idem, Disc. etice, X, 201-202, p. 274 / Idem, p. 328.
[417] Idem, Disc. etice, X, 202-205, p. 274 / Ibidem.

credincios în chip desăvârşit (πιστὸς τελείως)...[cel care] nu primeşte Duhul lui Dumnezeu”[418].

Aducând în sprijinul acestei afirmaţii pe In. 4, 14, In. 7, 39 şi I Petr. 2, 22, Simeon arată că Domnul Însuşi a mărturisit prezenţa şi simţirea interioară a harului în fiinţa noastră, în aşa fel încât, „dacă Acela spune că Duhul se dă (διδόναι) celor care cred în El, toţi cei care nu au (μὴ ἔχοντες) pe Duhul nu sunt credincioşi din inimă”[419].

Simeon cere simţirea harului, simţire care înseamnă o legătură personală, reală, a credinciosului ortodox cu Dumnezeu.

Credinţa personală trebuie să fie fundamentul interior unde se experiază slava lui Dumnezeu şi unde creşterea duhovnicească este o evidenţă personală şi nu o simplă supoziţie cu caracter tradiţional. Credincioşia faţă de Dumnezeu, pentru Simeon, nu se măsoară în fapte ascetice şi nici în acte de prezenţă exterioară în Biserica lui Dumnezeu, ci în arătarea lui Dumnezeu faţă de noi, în revelarea extatică, ca expresie a trăirii noastre drepte în faţa Sa.

Tocmai de aceea, „dacă ar spune cineva că fiecare dintre noi, credincioşii, L-a primit [pe Duhul] şi Îl are în chip nesimţit (ἀναισθήτως λαβεῖν), acela blasfemiază (βλασφημεῖ)”[420] împotriva lui Hristos, Care a spus că vom simţi harul Sfântului Duh în fiinţa noastră[421].

Vederea luminii divine este începutul simţirii harului. În teologia simeoniană vederea luminii, ca început al relaţiei noastre conştiente şi reale cu Dumnezeu, este fundamentul vieţii duhovniceşti, fără ca prin aceasta să diminueze cumva Sfânta Taină a Botezului. Botezul presupune simţirea extatică a harului. El nu contravine experienţei extatice personale, ci aceasta este o actualizare personală, absolut necesară, a harului primit la Botez.

Lumina Treimii este o realitate dumnezeiască percepută de cel credincios, de credinciosul care se curăţeşte de patimi. Simeon spune în mod expres acest lucru: „nimeni dintre oameni nu a putut vreodată să o vadă înainte de a se fi curăţit, [şi] nici nu a primit-o înainte de a o fi văzut. Căci mulţi au văzut-o, dar nu au dobândit-o (οὐκ ἐκτήσαντο) [în

[418] Idem, Disc. etice, X, 488-489, p. 294 / Idem, p. 337.
[419] Idem, Disc. etice, X, 448-500, p. 294 / Ibidem.
[420] Idem, Disc. etice, X, 501-502, p. 296 / Ibidem.
[421] Idem, Disc. etice, X, 502-506, p. 296 / Ibidem.

mod stabil], aidoma cu aceia care se învrednicesc să vadă o mare comoară în vistieriile împărăteşti, dar pleacă de acolo cu mâinile goale.

Fiindcă, de multe ori, celor ce se pocăiesc fierbinte (τοὺς μετανοοῦντας θερμῶς) li se face la început o strălucire dumnezeiască şi o luminare (ἔλλαμψις θεία καὶ φωτισμός), dar care îndată trece. Şi dacă se vor preda pe ei înşişi în întregime, mergând până la moarte, şi o vor căuta cu osteneală, înfăţişându-se Domnului vrednici de ea şi fără reproş în toate, o vor primi din nou în chip desăvârşit atunci când va reveni"[422].

Există aşadar o confirmare a pocăinţei şi a credinţei începătorilor din partea Treimii, când văd lumina dumnezeiască şi încep să simtă în ei viu şi lucrător pe Duhul Sfânt dar există şi o umplere tot mai mare a noastră de Duhul, până la revenirea luminii dumnezeieşti în noi, ca o prezenţă cotidiană. Extazul iniţial ne face să vedem comoara nesfârşită a slavei dumnezeieşti dar pe ea nu o avem ca bogăţie stabilă în fiinţa noastră.

Simeon foloseşte aoristul lui κτάομαι, precedat de negaţie, pentru a arăta că lumina nu intră în posesia noastră definitivă numai pentru că am văzut-o odată sau de mai multe ori, şi subliniază prin adjectivul ἄξιος, că vederea nu e un dar al lui Dumnezeu, la care noi nu avem niciun aport personal, ci e o vrednicie/învrednicire dobândită prin împlinirea cu dor a tuturor poruncilor Sale.

Însă cel mai important mesaj al textului citat este acela că extazul e o confirmare din partea lui Dumnezeu a credinţei noastre şi nu este o insignă pe care ne-o punem singuri în piept.

Nu noi suntem cei care ne declarăm *credincioşi*, ci Dumnezeu este Cel care ne confirmă râvna şi fidelitatea noastră faţă de El. Extazul e prima scrisoare acaparantă, primul email cutremurător din partea lui Dumnezeu că El *a văzut* ardoarea noastră sinceră pentru El. Însă vederea Sa trebuie să se transforme într-un dor viu, acut în fiinţa noastră pentru vederea Sa continuu, într-o alergare plină de iubire şi nădejde, căci numai El este singura împlinire şi odihnă veşnică a noastră.

Conştienţa, conştientizarea relaţiei harice a celui credincios cu Dumnezeu este fundamentul îndumnezeirii.

---

[422] Idem, Disc. etice, X, 522-532, p. 296-298 / Idem, 338.

Dacă trăim strălucirea Dumnezeirii în curăţia sufletului nostru, spune Simeon, atunci această λαμπάς, strălucire dumnezeiască este „cunoştinţa lucrurilor dumnezeieşti şi cereşti (ἡ γνῶσις τῶν θείων καὶ οὐρανίων πραγμάτων) dăruită de Duhul Sfânt celui ce este israelit cu mintea”[423], adică văzător de Dumnezeu.

Vederea luminii e cea care ne procură cunoaşterea duhovnicească[424]. Sfântul Simeon repetă adesea acest lucru. Cum repetă de asemenea şi faptul, că numai prin cugetarea la înţelesurile dumnezeieşti, prin asceză deplină, citiri duhovniceşti şi lacrimi ne curăţim sufletul, pentru ca să primim lumina dumnezeiască[425].

Dinamismul credinţei este premisa principală a vieţii duhovniceşti la Sfântul Simeon. Credinţa vie sau ceea ce face ca noi să fim vii pentru Dumnezeu este simţirea harului în noi şi vederea slavei Sale.

Vorbind de credinţa care se manifestă ca împlinire a poruncilor lui Dumnezeu, Simeon afirmă că Sfinţii Apostoli şi Sfinţii Părinţi au dobândit printr-o astfel de credinţă plină de un dinamism copleşitor, „iubirea lui Dumnezeu întru cunoştinţă” (τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης ἐν γνώσει)[426] şi „cunoştinţa lui Dumnezeu în iubire” (ἐν ἀγάπῃ γνῶσιν θεοῦ)[427].

Am subliniat cele două citaţii ultime prin textul grecesc pentru a preciza şi mai bine faptul, că Simeon numeşte *harul* drept *iubire dumnezeiască* şi o prezintă în *Imnul* 18 într-o maiestuozitate plină de entuziasm, plină de fervoare dumnezeiască.

În acest Imn, Simeon arată că extazul este determinant pentru curăţirea noastră de patimi, pentru că lumina văzută extatic „se arată puţină vreme şi se contrage / se retrage, dar şterge una, doar una dintre patimile inimii (τῶν παθῶν τῆς καρδίας).

Căci omul nu poate să-şi învingă patimile dacă nu-i vine ea în ajutor şi, de altfel, nu le alungă pe toate dintr-o dată. Căci *omul sufletesc* (ὁ ἄνθρωπος ὁ ψυχικὸς) nu poate

---

423 Idem, Disc. etice, XIV, 184-187, p. 434 / Idem, p. 396.

424 Despre tema vederii dumnezeieşti, care ne aduce cunoaşterea duhovnicească, a se vedea şi Ică jr. 1, p 81, p. 82, p. 91, p. 92, p. 100, p. 154; p. 163; p. 255 etc.

425 SC 129, Disc. etice, XII, 182-184, p. 396 / Idem, p. 379. Despre asceză ca preambul al vederii a se vedea şi Ică jr. 1, p. 84; p. 85***, p. 100; p. 204-205; p. 305; p. 338.

426 Idem, Disc. etice, XV, 156, p. 454 / Idem, p. 405.

427 Idem, Disc. etice, XV, 158, p. 454 / Ibidem.

primi dintr-o dată Duhul întreg şi să devină nepătimitor (ἀπαθὴς), ci atunci când înfăptuieşte toate cele aflate în puterea sa (τὰ εἰς δύναμιν)”[428].

Prezenţa Sfântului Duh în viaţa credinciosului este o prezenţă activă, curăţitoare, îndumnezeitoare, de care el este conştient[429]. Smerenia sa constă în aceea că se simte un locaş al harului Treimii dar în acelaşi timp e conştient de lipsurile sale, de faptul că nu e întotdeauna la măsura de a bucura pe Sfântul Duh care locuieşte întru el.

Unirea cu Dumnezeu de care vorbeşte Simeon este reală, este experiată în mod copleşitor de cel credincios.

Atunci când avem o vedere extatică, „omul se uneşte duhovniceşte şi trupeşte (ἑνοῦται πνευματικῶς τε καὶ σωματικῶς) cu Dumnezeu, fiindcă sufletul nu se separă de minte, nici trupul de suflet, ci printr-o unire în chip fiinţial (οὐσιωδῶς ἑνώσει) omul se face triipostatic prin har, un dumnezeu prin înfiere (θέσει θεός), făcut din trup, suflet şi Duhul dumnezeiesc de care se împărtăşeşte (μετείληφε)”[430].

Constatăm că vederea extatică nu este la Simon un subiect teologic lăturalnic, ci dimpotrivă este fundamentul îndumnezeirii noastre. Vederea extatică este trăită de suflet în nedespărţire faţă de propriul său trup iar omul deplin, omul întreg este cel în care Sfântul Duh tronează în fiinţa sa.

Credinţa vie, plină de harul Duhului este credinţa adevărată, pentru că Dumnezeu vorbeşte fiilor Săi adevăraţi, celor care sunt vii pentru că stau în legătură harică cu Cel viu. Cei care văd prin Duhul slava Treimii şi simt în ei harul ca izvor viu de viaţă veşnică, sunt credincioşii care trebuie să meargă plini de dor către sălăşluirea permanentă în ei a luminii dumnezeieşti.

---

[428] SC 174, Imne, XVIII, 50-57, p. 78 / Ică jr. 3, p. 112.

[429] Părintele Duşe spunea într-un articol al său dedicat Sfântului Simeon: „Îndumnezeirea este un proces permanent de transformare ontologică, dar fără ca omul credincios să-şi piardă natura sa creată…pentru că posibilitatea unirii [cu Dumnezeu] e dată de statutul de persoană al omului”, cf. Pr. Drd. Călin-Ioan Duşe, *Îndumnezeirea după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în rev. *Orizonturi teologice*, I (2000), nr. 2, p. 117, 124. Iar P. Miguel spunea într-un articol despre har la Sfântul Simeon, că „păcatul este singurul responsabil, după Simeon, pentru lipsa experienţei spirituale: locuirea Sfântului Duh în noi nu poate să nu fie conştientă”, cf. P. Miguel, *La conscience de la grâce selon Siméon le nouveau Théologien*, en *Irénikon* XLII (1969), nr. 3, p. 325.

[430] SC 104, Cat., XV, 72-77, p. 288 / Ică jr. 2, p. 186. Despre omul deplin, duhovnicesc, care nu poate fi fără Duhul Sfânt a se vedea şi Ică jr. 1, p. 337**.

Teologia simeoniană nu cunoaşte o viaţă duhovnicească în care relaxarea să aibă o latură pozitivă, ci dimpotrivă continua dorinţă spre mai mult, spre mai multă vedere a luminii şi a înţelegerii tainelor ei, reprezintă adevărata interioritate creştin-ortodoxă.

Pentru că, în cadrul experienţei duhovniceşti, după cum spune părintele profesor Dumitru Stăniloae, „omul are perspectiva unei înaintări veşnice în lumina dumnezeiască şi în îmbogăţirea lui spirituală”[431].

[431] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Legătura personală cu Hristos în lumina infinităţii dumnezeieşti, după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 316.

2. 4. 2. Mărturiile extatice personale şi validarea lor

Fără doar şi poate, nu ne putem aventura să ne pronunţăm în mod tranşant asupra celor privitoare la teologia slavei fără să fi avut vreodată experienţa vederii luminii divine. Ar fi unul dintre lucrurile cele mai penibile cu putinţă şi o mostră de vedetism ieftin din partea noastră, să călcam în picioare un domeniu atât de sfânt şi de cutremurător pentru orice creştin smerit.

De aceea, mărturiile simeoniene despre extazele sale, în opinia noastră, ţin cont de lucrul cel mai important în cadrul teologiei slavei şi anume de înţelegerea reală, autentică despre cum trebuie să ne îndumnezeim întreaga fiinţă.

Confesiunile sale extatice nu sunt gratuite, nu au o morgă stresantă, nu sunt etalări scorţoase ale unor experienţe private, ci, dimpotrivă, sunt generate de conştiinţa sfântă, că aceste experienţe extatice vor fi iluminatoare pentru cei care le vor asculta şi citi ulterior.

Sfântul Simeon vorbeşte despre vederile şi sfinţenia proprie mânat de harul dumnezeiesc care îl îndemna să vorbească, să dea încredere celor care se curăţesc de patimi şi, mai ales, să le arate că sfinţenia este o realitate cutremurător de frumoasă şi nu o poveste răsuflată, care s-a întâmplat sau nu în vechime.

Vorbind despre vederea lui Dumnezeu, Simeon vrea să fie autentic şi mai puţin didacticist, subliniind cu putere identitatea experienţei sale extatice cu experienţa extatică a tuturor Sfinţilor anteriori, fără ca prin această subliniere în forţă să se considere vrednic de milostivirea lui Dumnezeu, care s-a arătat ca vedere a slavei Sale.

Confesiunile sale sunt pline de smerenie, de mulţumire, de recunoştinţă şi de un adevăr cuceritor. Ele sunt garanţii extensive pentru o teologie a slavei deplin ortodoxă, pentru că au „forţa unei experienţe personale nemijlocite”[432].

Astfel, în secvenţele următoare ale acestui subcapitol, vom cerceta punctual diverse confesiuni extatice

[432] Pr. Prof. John A. McGuckin în *Paradigmele biblice şi teologice ale vederii Luminii dumnezeieşti la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în Ică jr. 4, p. 420.

simeoniene, încercând să prezentăm o analiză clară, internă, în termeni proprii[433], a teologiei slavei.

[433] Părintele McGuckin îşi termina studiul citat la nota supra, dedicat teologiei slavei la Sfântul Simeon, cu dorinţa expresă ca să fie continuată exegeza internă a extazelor simeoniene. Acesta spunea: „Cu toate complexităţile ei literare, istorice şi teologice, această importantă culegere de relatări epifanice merită şi cere o analiză mai deplină şi mai riguroasă în propriii lor termeni", cf. Idem, p. 422.

2. 4. 2. 1. Primul extaz al Sfântului Simeon

Fără a intra într-o perspectivă exegetico-istoricistă[434], cercetarea noastră teologică şi lingvistică în acelaşi timp a confesiunilor simeoniene pleacă de la premisa indeterminării numărului de experienţe extatice pe care le-a avut Sfântul Simeon. Conform *unui consens teologic* statutat de *Viaţa*, 5, *Cateheza* 22 este desemnată drept prima confesiune extatică simeoniană pe care o avem.

Relatarea extatică e cuprinsă între rândurile 88-103[435], fiind concisă şi prezentată, din smerenie, sub numele tânărului Gheorghe, care locuia în Constantinopol şi avea circa 20 de ani[436].

Confesiunea extatică simeoniană este contextualizată. Ea apare ca o subliniere a iconomiei lui Dumnezeu cu cei care împlinesc cu râvnă voia Sa.

Tânărul Gheorghe, alias Simeon, apare ca stând la rugăciune şi rostind rugăciunea inimii, a pocăinţei: „Dumnezeule, miluieşte-mă pe mine păcătosul!” (r. 88-89). Dorinţa lui era miluirea din partea lui Dumnezeu, iertarea, despovărarea de patimi a fiinţei sale şi nu vederea luminii dumnezeieşti. Vederea vine ca o surpriză divină în viaţa lui.

---

434 Considerăm că perspectiva istorică a părintelui McGuckin, cu *vederea I* în anul 969 [cf. Idem, p. 407] şi *vederea II* în 976 [cf. Idem., p. 410] este interesantă, posibil credibilă, dar tindem să credem că trebuie să mizăm mai mult pe *vederi nedatate*, potrivit expresiei sale [cf. Idem, p. 417], adică pe vederi curente în viaţa Sfântului Simeon, din care acesta a mărturisit pe cele pe care le-a vrut sau a făcut o sinteză a lor, menită să prezinte *vederea* ca pe o realitate dumnezeiască în viaţa sa. Nu credem că Părintele nostru a vrut să facă o sistematizare, o ierarhizare, o cronologie a extazelor sale, menită să ne dea o perspectivă istorică asupra frecvenţei şi a numărului lor. Suntem de acord că el vorbeşte despre un extaz prim, despre cum a fost la începutul vieţii sale extatice. Însă mai apoi lucrurile se complică. Nu mai ştim clar despre care extaze vorbeşte, însă este evident că vorbeşte despre realităţi trăite personal. Tindem să dăm dreptate părintelui Golitzin, când acesta afirmă, că „nu putem preciza numărul exact al ocaziilor în care Simeon a fost vizitat de arătarea luminii dumnezeieşti. Scrierile sale şi *Viaţa* lui Nichita sugerează că acest lucru era destul de frecvent, chiar dacă varia în intensitate”, cf. Ierom. Alexander Golitzin, *Simeon Noul Teolog: viaţa, epoca, gândirea*, în Ică jr. 1, p. 466. Însă atât părintele Golitzin [cf. art. cit., p. 466] cât şi părintele McGuckin [cf. art. cit., p. 407] desemnează drept primă relatare epifanică *Cateheza* 22, pe care primul o vede repetată de Nichita în *Viaţa*, 5 [cf. Idem, p. 467] iar al doilea o vede reluată în *Cateheza* 35 şi 36 [cf. Idem, p. 408-409]. De aceea şi noi vom discuta această relatarea epifanică din *Cateheza* 22, ca prima experienţă extatică simeoniană, după cum mărturiseşte şi Sfântul Nichita în *Viaţa*, 5, cf. OC 12, V, 1-8, p. 8 / ed. Iliescu, p. 18 şi Viaţa, ed. Koutsas, apud. Ică jr. 4, p. 247.

435 Cf. SC 104, Cat., XXII, 88-103, p. 372 / Ică jr. 2, p. 242.

436 Idem, Cat., XXII, 22-23, p. 366 / Idem, p. 239.

Simeon precizează un singur lucru vizavi de rugăciunea lui Gheorghe: faptul că ea era făcută mai mult cu mintea, decât cu gura (r. 89-90). Tânărul nostru era într-o stare a rugăciunii minţii, într-o strigare a minţii sale către Dumnezeu. Precumpănea mintea şi inima, efortul interior în faţa lui Dumnezeu şi nu cuvintele articulate.

Precizarea acestui fapt e foarte importantă, pentru că vederea vine într-o stare de concentrare interioară, de pocăinţă, de sesizare interioară a luminii. Lumina vine în timpul rugăciunii sale, când el era pregătit să o primească şi fără vreun preaviz din partea lui Dumnezeu.

Când Simeon începe relatarea extazului lui Gheorghe el începe abrupt, vorbind de o ἔλλαμψις θεία [strălucire dumnezeiască], care vine αἴφνης, *în mod neaşteptat*, care apare deodată în fiinţa lui şi ea străluceşte, *se arată venind de sus* (ἐπέφανεν ἄνωθεν) [r. 90]. Simeon nu explică auditoriului termenii comunicaţi de către el. Se presupune că ei trebuia să ştie ce însemnă acea *strălucire dumnezeiască*.

Avem, din primul enunţ, câteva lucruri certe: în timpul rugăciunii lui Gheorghe a venit în mod neaşteptat, în fiinţa lui, o strălucire din partea lui Dumnezeu, pe care el a trăit-o ca venind de sus, din cer.

Simeon nu vorbeşte despre o simplă ἔλλαμψις, pe care ar fi provocat-o ceva fizic şi nici adverbul ἄνωθεν, un adverb care exprimă locul, locaţia de unde vine ceva spre noi, spre cei de pe pământ, nu trebuie să ne ducă cu gândul, că acesta indică o sursă terestră sau cosmică a luminii. Credem că ἄνωθεν vrea să sublinieze rolul pe care îl are adjectivul θεία, care însoţeşte pe ἔλλαμψις. Lumina este dumnezeiască, este de sus, adică e de la Dumnezeu.

Gheorghe ceruse mila lui Dumnezeu şi Dumnezeu îi arată mila Sa ca lumină. Fraza deschisă de Simeon nu s-a încheiat însă.

După specificarea faptului că lumina vine de sus, Simeon afirmă că acea strălucire dumnezeiască a umplut tot locul unde se afla tânărul Gheorghe [r. 91]. Aoristul lui πληρόω, şi anume ἐπλήρωσε, pe care Simeon îl foloseşte aici, în opinia noastră, nu indică faptul că tânărul nostru privea în jur, cu ochii săi fizici, şi vedea că peste tot, în chilia lui, era lumină, ci, mai degrabă, că tot ceea ce mai vedea el acum, în acest moment, era numai acea strălucire.

Simeon priveşte retrospectiv lucrurile şi rezumativ. El nu prezintă evenimentul extatic în derulare, aidoma unei

curse de cai televizate, unde ţi se arată, la final, cu încetinitorul, care dintre concurenţi a păşit primul dincolo de linia de sosire şi cum s-a petrecut aceasta de fapt. Simeon include în derularea evenimentului amănunte pe care nu le-a conştientizat în timpul extazului, ci pe care le-a înţeles post-extatic, la un anumit timp după eveniment.

Acest lucru este evident din următoarele două fraze. Dacă, mai departe, în fraza următoare celei din care am relatat până acum, Simeon spune că tânărul „nu mai ştia [nimic de sine, de el, cel care se ruga] şi a uitat dacă era în casă sau sub un acoperiş” (r. 91-93), imediat Simon deschide o altă frază şi spune: „căci pretutindeni vedea numai lumină şi nu ştia dacă mai umbla pe pământ” (r. 93-94).

Ideea acoperişului, a lui στέγη, care deodată dispare, se năruie, nu mai se vede din cauza luminii, va reapare în descrierea simeoniană. Lumina lui Dumnezeu care coboară, care vine în om, acaparându-l cu totul este cea care ne desparte de lucrurile văzute, catapultându-ne deodată în vastitatea luminii divine. Lumina dumnezeiască nu ne mai dă posibilitatea să gândim ceva legat de lumea vizibilă, ci vedem φῶς μόνον, *numai lumină* în acel moment.

Tranziţia de la *ce vedem*, la acel *ce-nu-ne-aşteptam-să-vedem* al extazului, dar pe care eram pregătiţi să-l vedem, ne umple de uimire. Tânărul nostru uită tot ce ştia, ce dorea, ce credea că este.

Relatarea simeoniană postează iarăşi amănunte post-extatice. Ea spune că tânărul Gheorghe nu mai simţea în el teama de a nu cădea în păcat, nu mai avea grija lucrurilor din lume şi se purta ca unul nematerial (r. 94-98).

Însă starea extatică, acel a fi ὅλως φωτὶ ἀΰλῳ συνὼν [complet unit cu lumina imaterială] (r. 97) nu permite evidenţa lumii cu care noi suntem obişnuiţi, ci este o transpunere a noastră în veşnicie.

De aceea se şi întoarce Simeon la nararea evenimentului extatic, prin caracterizarea *strălucirii dumnezeieşti* drept *lumină imaterială* şi prin sublinierea faptului că lumina era în tânărul Gheorghe cu o aşa evidenţă interioară, încât se simţea el însuşi lumină (r. 97-98).

Folosirea lui δοκεῖν din r. 98 nu indică o conjectură, o simplă supoziţie a tânărului Gheorghe. Verbul δοκέω, folosit cu semnificaţia sa intranzitivă ca în F. Ap. 15, 28; 17, 18; I Cor. 12, 22, Evr. 12, 11 se traduce cu: *a părea*, în

comparaţie cu forma tranzitivă unde înseamnă: *a gândi*, *a crede*, *a presupune*, *a considera*[437].

În textul simeonian avem acea conotaţie a verbului pe care o regăsim şi în *tomosul sinodal* din F. Ap. 15, 28. Când Simeon spune despre tânărul Gheorghe, că acestuia *i se părea* ca s-a făcut lumină în întregime, că este o lumină în lumina lui Dumnezeu, mai concret spus, nu avea niciun dubiu că aceasta era realitatea.

El nu trăia o stare de irealitate, de aparenţă, care ar putea fi presupusă pe baza aoristul verbului δοκέω, ci el era convins, ca şi Părinţii sinodului de la Ierusalim, că aceasta era realitatea: era plin de lumină dumnezeiască, pentru că era în lumina Treimii şi nu într-o lumină impersonală şi depersonalizantă.

Tânărul nostru se vedea împreunat cu lumina, făcut cu totul lumină şi văzând numai cele care i se arătau în lumina pe care i-o revelase Treimea. El nu alegea ce să vadă în lumină, ci vedea în uimire, era numai un ochi văzător al celor pe care Dumnezeu i le arăta. Pentru că extazul constă tocmai în aceasta: în ridicarea noastră la comuniunea cu Treimea, prin slava Sa.

Simeon tuşează cu multă perspicacitate faptul că lumina inunda pe tânăr fără ca el să opună rezistenţă interioară. Lumina îl inundase cu totul. Fiind într-o stare de pocăinţă şi de rugăciune ferventă, într-o adâncă stare de concentrare, de introspecţie duhovnicească, tânărul nostru e răpit cu mintea la Dumnezeu şi vede lumina dumnezeiască.

Starea extatică este incompatibilă cu memoria, precizează Simeon, folosind participiul ἐπιλαθόμενος.

El *a uitat* toată lumea deodată [r. 98], atunci când a apărut lumina. Amănuntul, cum că a ajuns în acel moment „plin de lacrimi şi de bucurie negrăită şi de veselie" [r. 99-100], nu aparţine momentului extatic, ci e o urmare duhovnicească a extazului în viaţa sa.

Ceea ce ţine de extaz, de derularea momentului extatic este precizarea finală, că „mintea lui s-a înălţat la cer şi a văzut altă lumină mai limpede decât cea care era aproape de el. Şi stând în apropierea acelei lumini i s-a arătat în chip paradoxal bătrânul acela Sfânt şi înţelept şi deopotrivă cu Îngerii" [r. 100-103], adică Sfântul Simeon Evlaviosul, Părintele său duhovnicesc.

[437] Cf. Gingrich *Lexicon*, apud. BW. 0.7.

Problemele pe care le ridică finalul confesiunii extatice pentru un exeget sunt de netrecut, atâta timp cât considerăm că avem de-a face cu o *lumină primă* şi cu o *lumină secundă*, cea de a doua fiind separată de prima prin realitatea ei.

Expresia simeoniană οὐρανὸν ἀνῆλθεν ὁ νοῦς αὐτοῦ [mintea lui s-a înălţat/ridicat la cer, cf. r. 100], nu trebuie interpretată ca o trecere de la o vedere extatică cu conotaţii terestre, la o vedere extatică cu însuşiri cereşti, dumnezeieşti, pentru că acest *pasaj* nu există în realitate.

Tânărul nostru era deja în lumină, era plin de lumină. *Ridicarea minţii* de care vorbeşte Simeon şi *cerul* pe care ni-l indică aici, nu e decât o descoperire şi mai intensă din partea lui Dumnezeu a celor ce se văd în lumina dumnezeiască.

Vorbind antropomorf despre această situaţie extatică, Simeon vrea să ne spună numai aceea, că mintea lui *s-a lăţit* în lumina divină, că ea a primit o vedere şi mai accentuată a tainelor luminii, această trecere spre o tot-mai-multă-cunoaştere / vedere a celor din lumină fiind numită οὐρανὸν, *cer*.

Tânărul Gheorghe, cu alte cuvinte, nu a trecut dintr-un cer în altul ca în mitologie, ci a trecut de la un cer duhovnicesc la altul şi mai impresionant, de la lumină la o lumină şi mai clară/limpede, adică de la o vedere iniţială la una mult mai dumnezeiască şi mai copleşitoare, în care i s-a arătat Părintele lui.

Simeon punctează toate aceste amănunte extatice, interne extazului, pentru a arăta că extazul nu este numai vedere, ci şi înaintare în vedere, în cunoaştere, în descoperirea din partea lui Dumnezeu a celor dumnezeieşti.

Claritatea tot mai mare a luminii e un dar dumnezeiesc iar vederea lui Simeon Evlaviosul în lumină era o confirmare din partea lui Dumnezeu a sfinţeniei sale.

Sfântul Simeon Noul Teolog era învăţat pe de o parte cele ale luminii lui Dumnezeu, era iniţiat de Însuşi Dumnezeu în tainele slavei Sale celei veşnice, dar, în acelaşi timp, Dumnezeu îi garantează faptul, că sfinţenia este cunoscută de către El, că Sfinţii sunt oamenii Lui şi că numai ei pot fi credibili cu adevărat, pentru cei care vor să-şi sfinţească viaţa.

2. 4. 2. 2. Extazul din timpul noviciatului său[438]

Textul pe care îl găsim în *Cateheza* 16, 78-107[439], care relatează vederea unui *tânăr* frate de mănăstire, se constituie în a doua descriere extatică pe care o vom analiza aici.

Sfântul Simeon anonimizează iarăşi propria sa experienţă, avută la 28 de ani, ca novice la Studion, punându-o pe seama unui *tânăr*. Nichita o va descrie în *Viaţa*, 19, ca pe cel de al treilea extaz al său[440].

Confesiunea începe cu obiceiul tânărului de a se ruga. El împlineşte porunca Sfântului său stareţ de a se ruga cu rugăciunea: „Sfinte Dumnezeule" [r. 78-79]. Împlinirea poruncii de a se ruga e răsplătită imediat de către Dumnezeu, pentru că tânărul Simeon a fost mişcat „spre lacrimi şi spre dor dumnezeiesc", fapt care i-au adus o bucurie (χαράν) şi o plăcere (ἡδονήν) interioară imense [r. 80-82].

Anticamera vederii este iarăşi rugăciunea. Însă de această dată rugăciunea este împreunată cu o stare de bucurie, de avânt duhovnicesc şi de încredere în Dumnezeu, adică e animat de o simţire rezultată din atmosfera pocăinţei pe care o găsim în extazul analizat anterior. Se vede sporirea tânărului novice în această descriere.

Tânărul, fiind cu faţa la pământ [r. 82-83], într-o stare de adorare a Treimii, este invadat iarăşi de lumina divină. Introdusă de adverbul ἰδοὺ – care exprimă în acest caz surpriza imensă, neprevăzutul extatic – confesiunea simeoniană ne relatează mai întâi despre o φῶς πολὺ (multă lumină), care străluceşte mintea lui, luându-i mintea pe de-a-ntregul la ea, împreună cu sufletul [r. 83-85].

Această lumină dumnezeiască străluceşte peste el ca şi în prima descriere. Simeon foloseşte pe ἐπιλάμψαν, adică aceeaşi formulă ca şi prima dată, arătând că lumina care a strălucit peste el, această imensă lumină divină a fost văzută

---

[438] Mizăm în acest context pe sublinierea pe care o face mitropolitul Vasile Krivochéine în nota de început la *Cateheza* 16 : „Dans la vision de la Cat. 16, il s'agit par contre d'un novice, vivant avec son père spirituel dans le meme monastère" [Însă în vedenia din Cateheza 16, este vorba mai degrabă de un novice, care trăieşte împreună cu Părintele său duhovnicesc în aceeaşi mănăstire], cf. SC 104, p. 238, nr. 3.
[439] Cf. SC 104, Cat., 78-107, p. 244-246 / Ică jr. 2, p. 193-194.
[440] Cf. OC 12, II, 19, 13-23, p. 28-30 / Viaţa, II, 19, ed. Iliescu, p. 34-35 / Viaţa, II, 19, ed. Koutsas, apud. Ică jr. 4, p. 257.

de mintea lui şi vederea ei a pironit mintea şi sufletul său în contemplarea ei.

Folosirea verbului λαμβάνω într-un asemenea context, cu sensul de *răpire*, *acaparare*, *luare* este strategic pentru Simeon. Insinuarea în text a acestui verb ţine să precizeze faptul, că sufletul pregătit prin dor şi iubire de Dumnezeu nu opune rezistenţă luminii divine, la vederea ei, ci, dimpotrivă, este acaparat cu totul de prezenţa ei atunci când i se descoperă de către Dumnezeu.

O discuţie fals-*duhovnicească*, mai bine zis intelectualist-teologică, a raportului dintre har şi libertate în cadrul extazului se desfiinţează de la sine în teologia simeoniană.

Cel care aşteaptă cu dor mila lui Dumnezeu, adică vederea Sa, nu gândeşte în termenii echităţii, ai contra-valorii prezenţa lui Dumnezeu în viaţa lui, ci condescendenţa divină ca lumină e primită cu o deschidere impresionantă, fiinţială, de către propria-i persoană.

Lumina nu violentează libertatea lui Simeon ci îi garantează autenticitatea exprimării ei fiinţiale iar receptarea luminii în fiinţa sa e mai mult decât şi-ar fi putut închipui vreodată Simeon, că înseamnă *milă divină*.

Lumina se descoperă nu unei minţi raţionaliste, atee sau gnostice, care preferă un Dumnezeu construit de computerul minţii sau lipsa oricărei Fiinţe creatoare, ci unei minţi pline de dor, de aşteptare a Celui iubit.

Simeon confirmă întru totul această direcţie de gândire, fiindcă, spune el: „neaşteptatul minunii m-a umplut de uimire şi m-a făcut să fiu ca într-un extaz" [r. 85-86].

Vederea nu l-a umplut de neorânduială pe Simeon ci de uimire, de suprema admiraţie pe care o poate atinge fiinţa umană. Că lumina a fost receptată ca o minune este o evidenţă în opera Sfântului Simeon. Din teologia simeoniană rezultă în mod expres faptul, că nu a existat o minune mai mare în viaţa lui decât vederea slavei dumnezeieşti.

῎Εκστασις-ul a fost real pentru Simeon. Particula ὡς din fraza redată anterior nu are la Simeon caracter dubitativ, credem noi, ci mai degrabă el pune prin intermediul ei semnul egal între *vedere* şi *extaz*.

Vederea luminii pe care el a trăit-o este un extaz, este o ieşire din sine, adică acea stare, evocată mai sus în alţi termeni, când sufletul era acaparat de vederea luminii Prea Sfintei Treimi.

Tânărul Simeon uită locul unde era şi cine era [r. 86-87]. Acapararea lui de lumină şi această *uitare* – uitare reală – de care vorbeşte aici sunt amănunte post-extatice. Când a ieşit din extaz s-a regăsit strigând: „Doamne miluieşte!” [87-88]; strigarea subliniind deopotrivă bucuria sa imensă dar şi uimirea lui.

Rândul 88 încheie relatarea propriu-zisă a extazului. Până la r. 107 avem o elaborare teologică a realităţii sale şi mai ales a consecinţelor cu care s-a soldat extazul.

Simeon spune că tânărul vorbea cu lumina [r. 92]. Folosind aoristul προσωμίλησα, el ne indică faptul că nu asculta pasiv ceea ce îi spunea lumina sau i se spunea din lumina divină, ci că el conversa cu lumina, avea o atitudine personală faţă de lumină, pe care o simţea ca pe o iradiere personală a Dumnezeirii.

Atitudinea personalistă a lui Simeon faţă de lumină se vede din aceea că o desemnează ca fiind ştiutoare a faptului că ei conversează [r. 92].

În această situaţie, forma de perfect οἶδεν din r. 92, tradusă prin *a cunoaşte*, *a şti*, de către noi, indică înţelegerea, discuţia reciprocă dintre Dumnezeul treimic, Care Îşi dezvăluie slava Sa copleşitoare, şi Simeon.

Însă Simeon acceptă şi semnificaţia directă a lui οἶδα, după cum am văzut, deoarece El vorbeşte de o vedere a noastră de către Dumnezeu, prin lumină, ca şi de o vedere a Lui de către noi, prin intermediul luminii. În lumină Simeon a conversat cu Dumnezeu dar L-a şi văzut pe Dumnezeu. A conversat cu Cel pe care L-a văzut.

Vederea luminii a risipit ceaţa şi cugetul pământesc din sufletul său, a îndepărtat povara sufletului şi a făcut ca trupul său să devină deodată viguros, dezbrăcând veşmântul stricăciunii [r. 92-99].

Simeon a fost invadat de o mare bucurie, de o simţire a minţii şi de o dulceaţă dumnezeiască [r. 100-101], pe care nu le putea dobândi numai de la rugăciunea fără vedere dumnezeiască.

De fapt acesta e şi mesajul pe care vrea să îl inducă ascultătorilor şi cititorilor săi: că vederea extatică produce o cunoaştere dumnezeiască şi are reacţii uluitoare, la nivel holistic, în omul credincios şi nu e doar un eveniment pasager, care se poate uita uşor de către el.

El trăieşte post-extatic o libertate interioară uimitoare, uită silogistica pe care ţi-o impune viaţa în lume şi uită şi de

moarte, de faptul că e un om muritor [r. 102-105], pentru că „toate simţirile minţii şi ale sufletului s-au lipit numai (μόνην) de acea negrăită bucurie a luminii” [r. 105-107].

Toate aceste evidenţe ne arată că vederea nu e o tulburare psihică, nicio paralizie a conştiinţei, nu e o presiune nedorită şi inconfortantă a lui Dumnezeu în fiinţa noastră, ci e întâlnirea la un nivel adânc personal a lui Dumnezeu cu omul credincios şi intrarea în comuniune, prin slava Sa, cu Prea Sfânta Treime.

2. 4. 2. 3. Confesiunea extatică şi comentariul validator

În *Discursul* 5 *etic* avem o mostră tipic simeoniană de mărturisire tranşantă a experienţei duhovniceşti personale, dublată de o validare teologică riguroasă, care nu are niciun *defect* de logică sau de încopciere la Tradiţia mistică a Bisericii.

În 5, 251-354[441], Sfântul Simeon face o apologie fulminantă vederii dumnezeieşti şi experienţei teologice directe, prezentând Teologia ca pe o consecinţă a vederii extatice.

Simeon începe explicaţiile experenţiale, pe care dorim să le comentăm aici, de la sintagma tradiţională: „lumina cunoştinţei" (φῶς γνώσεως) [r. 251]. El spune auditoriului său, că la auzul acestei sintagme, nu trebuie să înţelegem că putem avea o cunoaştere teologică reală fără vederea luminii divine [r. 251-253]. Nu cunoştinţa e cea care produce lumina, atenţionează Simeon, ci „lumina produce în noi cunoştinţa" [r. 254-255].

Γνῶσις-ul/gnoza/cunoaşterea sau cunoştinţa (aşa cum traducem noi, luând ca paradigmă uzanţa liturgică) nu are la Simeon decât fundament extatic.

Cunoaşterea extatică este pentru el adevărata cunoaştere, cunoaşterea fiinţială, ontologică, în care suntem amprentaţi de slava lui Dumnezeu.

Cunoaşterea prin acumulare de date, cunoaşterea ca experienţă multilaterală se subsumează pentru el *cunoaşterii ca vedere*. Cea care dă tonul în relaţiile sale cu ascultătorii săi sau cu superiorii săi ierarhici este experienţa extatică, aceasta fiind promotoarea de drept a teologiei sale.

Fără vederea extatică nu putem cunoaşte în mod real pe Dumnezeu. Simeon repetă acest lucru de fiecare dată enervând masiv pe cei care habar aveau de o asemenea experienţă.

În textul la care ne referim, el spune: „nu poate cunoaşte cineva pe Dumnezeu decât numai prin vederea luminii (μὴ διὰ τῆς θεωρίας) care ţâşneşte din El" [r. 255-257].

[441] Cf. SC 129, Disc. etice, V, 251-354, p. 98-106 / Ică jr. 1, p. 255-258.

Spunând asta, Simeon sublinia relaţia sa cu un Dumnezeu viu, cu un Dumnezeu care nu e o *antichitate* a Bisericii, conservată bine de teologii ei sau un *fals impecabil*, acoperit de elogii, pentru ca să nu se afle *inactualitatea* şi *inoperabilitatea* Lui.

Simeon da mărturie despre o experiere copleşitoare a realităţii Creatorului cerului şi al pământului şi afirma faptul că, relaţia sa cu Dumnezeu e una cât se poate de comună, de cotidiană şi în niciun caz nu e o relaţie ocazionată doar de vreo sărbătoare sau datină sau de postura sa de preot al Bisericii.

Dumnezeul de care vorbeşte Simeon e viu, e singurul Dumnezeu şi El ne iradiază cu slava Sa, care ne aduce cunoaşterea Lui.

Aducând în faţa auditoriului său paradigma *martorului*, a celui care poate să dea o mărturie despre un om sau o cetate numai dacă le-a văzut [r. 257-262], Simeon concluzionează: „(tot aşa nimeni nu va putea vorbi) despre Ierusalimul cel de sus şi despre Dumnezeul Cel nevăzut Care locuieşte întru el, despre slava cea neapropiată a feţei Lui şi despre lucrarea şi puterea Preasfântului Său Duh, deci despre lumină, dacă el mai întâi nu vede lumina cu ochii sufletului său şi (dacă nu) cunoaşte cu acrivie luminările şi lucrările ei în el însuşi" [r. 263-269].

Silogismul simeonian este irefutabil la nivel practic şi contemplativ. Poţi să cunoşti şi să vorbeşti despre ceva anume, numai dacă ai experienţa acelui fapt. Nu putem cunoaşte ceea ce nu ştim nicidecum.

Dacă lumina lui Dumnezeu este văzută de ochii inimii noastre, dacă vedem lumina în curăţia inimii şi avem luminări curente ale Duhului, legate de diferite probleme ale vieţii cotidiene, atunci nu e nicio mare greutate să dăm mărturie despre ele. Simeon vorbea foarte deschis despre experienţele sale extatice pentru că ele erau comune pentru el, făceau parte din ritmul zilnic al vieţii lui şi nu erau probleme teologice *tabu*.

Dacă în cazul *cunoaşterii ca revelare personală* a luminii, poţi să o cunoşti dacă Dumnezeu ţi-o dăruie în viaţa ta, Simeon spune că şi cititul unei cărţi sfinte, în cazul unui om înduhovnicit, nu este o scanare de suprafaţă a informaţiei lecturate, ci lectura sa e o continuă revelare dumnezeiască de sensuri: „chiar şi atunci când aude prin intermediul dumnezeieştilor Scripturi, grăind pe cei care au văzut pe

Dumnezeu, (omul duhovnicesc) este învăţat (διδάσκεται) despre acelea numai (μόνα) prin Duhul Sfânt” [r. 269-271].

Cunoaşterea prin lumină se împreună în omul duhovnicesc cu cea prin *luminare dumnezeiască*. Harul Sfântului Duh este cel care ni le revelează pe amândouă. Ele sunt manifestări de grad ale Duhului şi nu de esenţă. După cum a spus mai sus Sfântul Simeon, tot ceea ce noi numim ca fiind *ale lui Dumnezeu* e de fapt o referire la lumina dumnezeiască.

Simeon continuă cu paradigma *probei*, a experienţei nemijlocite. Simpla citire a textelor Scripturii referitoare la vedere nu înseamnă experierea vederii [r. 271-276]. Oricât de banale ar părea explicaţii sale, de pline de truism pentru un om duhovnicesc, Simeon merge pe o silogistică joasă, ca să explice experienţele sale extatice.

Vederea lui Dumnezeu înseamnă să vezi lumina [r. 276]. Ca să cunoşti pe Dumnezeu nu ai altceva de văzut iradiind din El decât lumina Sa. Dacă am văzut lumina, atunci, în acea clipă, „(am primit) prima cunoştinţă că Dumnezeu există” (γνῶσις πρώτι ὅτι θεός) [r. 277].

Dacă am cunoscut că Dumnezeu există din ceea ce am citit despre El şi am crezut că El există, vederea luminii îi demonstrează în mod personal celui credincios, cum arată Dumnezeul care există, Care este din totdeauna şi pentru totdeauna [r. 277-286].

Începând cu rândul 287, Simeon remărturiseşte extazul din anii noviciatului său, pe care l-am analizat în secţiunea anterioară. Numai că aici, Simeon nu mai optează pentru o relatare simplă a unor amănunte extatice, ci aminteşte detaliile care se cer interpretate teologic. Confesiunea reluată aici are un preambul constituit din aluzii la realitatea experienţei extatice.

Dumnezeul care S-a revelat lui Simeon este ἀοράτον [r. 287], *nevăzut*. Însă cel care Îl vede pe Cel nevăzut are o descoperire, vede o lumină [r. 288-289].

Starea de vedere conţine în ea starea de minunare, de uimire a celui ce vede [r. 289]. Vederea luminii nu indică în primă fază şi cunoaşterea Celui care ţi S-a arătat. Simeon precizează că nu poţi să Îl întrebi pe Cel ce ţi Se descoperă în lumină cine este, atâta timp cât nici nu Îl poţi privi, nici nu poţi să-I cuprinzi măreţia [r. 289-293].

Vedem, cu alte cuvinte, slava *Cuiva*, nu slava *a ceva*. Teologia extatică simeoniană este personalistă pentru că ne

indică o relaţie cu Cineva prin intermediul slavei Sale şi nu o relaţie cu o slavă impersonală, cu o fantomatică şi depersonalizantă realitate holistică.

Spune Simeon, că cel care vede, ştie că „ὅλως τίς ἐστιν ὁ φανεὶς πρὸ προσώπου αὐτου”(tot ceea ce s-a arătat /dezvăluit în faţa lui este al Cuiva) [r. 293-294].

Slava e a Cuiva, a Dumnezeului treimic. Repovestind extazul din *Cat.* 16, Simeon dă luminii apelativul de γλυκύς (dulce) [r. 297].

El dublează lingvistic caracteristica luminii de a fi resimţită ca *dulce*, subliniază acest lucru, pentru a arăta modul personal în care a receptat lumina în fiinţa lui. Lumina nu l-a umplut de frică, nu l-a ars, nu l-a adus în pragul nebuniei, ci dimpotrivă l-a umplut de o dulceaţă dumnezeiască inexprimabilă. Lumina a venit într-o inimă plină de dor pentru Dumnezeu şi a fost simţită ca dulceaţă.

Dulceaţa (γλυκεῖαν) şi *dorul* (πόθον) [r. 300] sunt urmările extatice evidenţiate de Simeon cu această ocazie. *Lacrimile fierbinţi* şi *multe* vin de la sine, ca o continuare a celor două [r. 301]. În acest context apare imaginea casei care dispare şi odată cu ea şi lumea întreagă, moment în care extazul e prezentat ca o singurătate în doi extrem de adâncă: el şi Dumnezeu stau faţă în faţă [r. 302-304].

După ce îşi manifestă în faţa Părintelui său, nedumerirea referitoare la prezenţa trupului său în timpul extazului, Simeon ne indică interioritatea sa: o bucurie negrăită, iubire şi dor mult şi râuri de lacrimi de fericire îi curgeau din ochi [r. 304-309].

Părintele îi răspunde că lumina e cea care ne curăţeşte pe noi, până când ne face desăvârşiţi şi în această stare putem, căpătăm, avem îndrăzneala de a-L întreba pe Cel ce ni Se arată *cine este* şi El ne va răspunde *că este Dumnezeu, Creatorul nostru* [r. 311-316].

Creşterea în cunoaştere înseamnă pentru Simeon creşterea în vederea şi înţelegerea luminii dumnezeieşti. În cunoaşterea lui Dumnezeu se înaintează încet dar constant. Simeon spune ca noi înaintăm κατ' ὀλίγον, *câte puţin* în fiecare zi în cele ale lui Dumnezeu [r. 317-319].

Vederea lui Dumnezeu înseamnă însă cunoaşterea Sa autentică iar cunoaşterea Lui înseamnă să ştii care e voia Lui cu noi [r. 320-323]. *Vederea* stă în conexiune internă cu *cunoaşterea* în cadrul teologiei simeoniene iar *cunoaşterea*

Sa se manifestă ca *înţelegere personală* a τὸ αὐτοῦ ἅγιου θέλημα (a sfintei Lui voinţe) [r. 322-323].

Comuniunea cu Dumnezeu pe care ne-o procură vederea slavei Sale ne dă să simţim cum trebuie să ne comportăm, cum trebuie să vorbim, cum trebuie să ne manifestăm în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor.

Această comuniune cu El nu ne mai face să *presupunem* cum să acţionăm, ci suntem încunoştinţaţi interior de lumină ce să spunem spre slava lui Dumnezeu.

Teologia slavei este cea care ne dă adevărata dimensiune morală a vieţii duhovniceşti, pentru că fapta bună întru conştienţă, fapta bună căreia îi vedem urmările în fiinţa noastră, i le conştientizăm în mod personal sau e făcută atunci când vedem lumina, când simţim harul lui Dumnezeu în noi.

Sfântul Simeon nu trăieşte dileme morale active, congestionante. *Cunoaşterea ca vedere* şi cea ca *luminare* ne despovărează de ceea ce pare dilematic, obscur, obturant în viaţa duhovnicească.

Înaintarea şi ajungerea în familiaritatea cu Dumnezeu este pentru Simeon o cunoaştere a ceea ce face Dumnezeu în noi, care este identic – subliniază el – cu ceea ce a făcut şi va face Dumnezeu cu toţi Sfinţii [r. 324-328].

Simeon nu vorbeşte decât de o singură modalitate de a înainta în comuniunea cu Dumnezeu şi anume de viaţa de sfinţenie, care se traduce ca o viaţă în care înaintăm mereu în vederea luminii şi în luminări şi contemplări duhovniceşti.

Aşadar, pentru că tocmai această latură tainică a relaţiei Sfinţilor cu Dumnezeu înseamnă viaţă duhovnicească şi, în definitiv, cunoaştere teologică, Simeon vede relaţia noastră cu Dumnezeu, comuniunea sfântă cu Dumnezeu, ca avându-şi fundamentul în însăşi iniţierea, pe care Însuşi Dumnezeu ne-o face despre Sine [r. 328-329].

Simeon dezbate intens acest adevăr capital despre mântuirea personală, arătând că adevărata cunoaştere despre Dumnezeu nu o primim prin munca noastră, prin eforturile foarte trudnice pe care le depunem, ci cunoaşterea Lui e un dar dumnezeiesc, este un dar primit în curăţia inimii şi el e revelarea personală a luminii dumnezeieşti a Treimii.

Noi începem să primim cunoaşterea Sa încă din această viaţă, dar primirea deplină a vederii Sale e rezervată vieţii veşnice [r. 329-337]. Însă, dacă nu cunoaştem că

suntem fiii lui Dumnezeu din prezenţa Duhului Sfânt în noi, spune Simeon, atunci nu ne vom face asemenea lui Dumnezeu, pentru că El nu este întru noi [r. 343-346].

2. 4. 3. Extazele simeoniene din *Viaţa* scrisă de Sfântul Nichita

În descrierea *Vieţii* Sfântului Simeon, Părintele său, Sfântul Nichita Stithatul punctează mai multe extaze ale acestuia, primul fiind cel din I, 5.

După cum am spus într-o secţiune anterioară, primul extaz simeonian este recunoscut şi de Nichita, ca fiind cel de dinaintea venirii Sfântului Simeon la Studion, după ce l-a întâlnit pe Sfântul Simeon Evlaviosul[442].

Descrierea extatică de la I, 5 începe cu amănuntul că Simeon era la rugăciune, pe timp de noapte şi era unit cu Prima minte, ca o νοΐ καθαρῷ [minte curată][443]. Nichita pune accentul pe raţionalitatea duhovnicească a omului care se roagă, care e adusă de curăţia minţii şi pe relaţia lui cu Dumnezeu ca Raţiune primă, ca Izvor al oricărei gândiri curate.

Vederea extatică este integrată tot în contextul rugăciunii particulare, prelungite, a Sfântului Simeon. Era o rugăciune de noapte, unde Simeon vede deodată „o lumină de sus, strălucind peste el, [o lumină] neamestecată [εἰλικρινές] [venind] din cer, imensă [ἄπλετον], care a umplut totul de lumină şi curăţie, ca şi cum ar fi venit ziua"[444].

Lumina şi *curăţia* sunt cele două realităţi pregnante ale descrierii nichitiene şi lumina dumnezeiască este prezentată ca fundament al curăţiei minţii Sfântului Simeon.

Lui Simeon, care sta în lumină, spune Nichita, i se părea că nu mai vede casa şi chilia în care se ruga, pentru că acestea două nu se mai zăreau[445] iar el era „ἁρπαγέντα ἐν τῷ ἀέρι" [răpit în văzduh][446], uitând de trupul său[447].

În I, 5, 9-10 Nichita recunoaşte că el redă ceea ce a auzit de la Simeon şi ceea ce a scris şi Simeon despre această vedere[448].

---

[442] Cf. OC 12, I, 4, 1-34, p. 6-8 [ed. Hausherr] / Viaţa, ed. Iliescu, p. 16-18/ Ică jr. 4, p. 246-247 [ed. Koutsas]
[443] Idem, I, 5, 1-2, p. 8 / Idem, p.18 / Idem, p. 247.
[444] Idem, I, 5, 2-4, p. 8 / Ibidem / Ibidem.
[445] Idem, I, 5, 5-7, p. 8 / Ibidem / Ibidem.
[446] Idem, I, 5, 8, p. 8 / Ibidem / Ibidem.
[447] Idem, I, 5, 7-8, p. 8 / Ibidem / Ibidem.
[448] Idem, I, 5, 8-9, p. 8 / Ibidem/ Ibidem.

Tradiţia orală şi cea scrisă se îmbină în *Viaţa* scrisă de Nichita şi ea este modul viu, coerent în care ni s-a transmis Tradiţia sfântă şi multilaterală a Bisericii.

Vederea, spune Nichita, a fost receptată de Simeon ca o „străină enormitate" [τὸ ξένου τοῦ τεραστίου], ca o experienţă colosală, pentru că nu mai trăise astfel de descoperiri [ἀποκαλύψεων][449].

Dacă Nichita recunoaşte că acesta e primul extaz simeonian, în aceeaşi noapte, Nichita spune că Simeon a trăit şi o altă vedere dumnezeiască, distinctă de extaz, dar în prelungirea lui – pentru că era „întru lucrarea luminii"[450] – în care l-a văzut pe Sfântul Simeon Evlaviosul[451].

În această a doua vedere [εἶδος], Simeon vede „un nor prealuminos, fără formă şi fără întrerupere, plin de slava negrăită a lui Dumnezeu, [care venea] din înaltul cerului"[452].

Astfel νεφέλη [norul] şi δόξα [slava], cele două reprezentări extatice *clasice* ale experienţei duhovniceşti revin şi la Nichita şi punctează realităţile extatice ale Sfântului Simeon. Din aceasta se observă, că Sfântul Nichita se dovedeşte un ucenic fidel al Sfântului Simeon Noul Teolog până şi în cele mai mici amănunte.

Vorbind despre arătarea Sfântului Simeon Evlaviosul în lumină, Nichita foloseşte substantivul ὃρᾶμα [vedere / vedenie]. Simeon, Părintele său, a avut o „τοῦ φρικτοῦ ὁράματος" [vedenie înfricoşătoare], în care şi-a văzut Părintele lui, pe Sfântul Simeon Evlaviosul[453].

La sfârşitul primului capitol al *Vieţii*, în I, 9, Nichita prezintă *al doilea extaz* simeonian, fără ca editorii moderni ai textului să includă în subtitlu acest lucru. În drum spre Constantinopol, plângând şi jelind, fiind iarăşi de unul singur, Simeon are a treia vedere dumnezeiască [dacă o considerăm pe *prima*, descrisă de Nichita, ca fiind două vederi], în mijlocul munţilor[454].

Aici, mergând pe drum de munte, „dintr-o dată harul Duhului de sus l-a învăluit pe cel Drept ca un foc, ca odinioară pe Pavel [F. Ap. 9, 3; 22, 6] şi l-a umplut întreg de bucurie şi de dulceaţă negrăită, crescându-i [ἐπαυξήσασα]

---

449 Idem, I, 5, 10, p. 8 / Idem, p. 18-19 / Idem, p. 248.
450 Idem, I, 5, 14, p. 8 / Idem, p. 19 / Ibidem.
451 Idem, I, 5, 13-14, p. 8 / Ibidem / Ibidem.
452 Idem, I, 5, 14-16, p. 8 / Ibidem / Ibidem.
453 Idem, I, 5, 18, p. 10 / Ibidem / Ibidem.
454 Idem, I, 5, 12-18, p. 16-18 / Idem, p. 25 / Idem, p. 251.

dragostea de Dumnezeu şi credinţa în Părintele său duhovnicesc”[455].

Nichita nu vrea să facă din cel de al treilea extaz simeonian pe care îl descrie o altă *descoperire în drum spre Damasc*, adică o mostră de secvenţialitate *identică* cu extazul lui Pavel, ci el prezintă extazul în forma în care s-a petrecut.

Alăturarea extazului simeonian de cel paulin nu ţine decât de amănuntul mergerii spre un oraş principal, de faptul că el se petrece pe când misticul era pe cale şi de acela că lumina l-a învăluit deodată.

Însă cele două extaze nu sunt identice în esenţă şi nici Dumnezeu nu a dorit *acelaşi lucru* când le-a dăruit celor doi. Dacă în cazul lui Pavel extazul a fost o întâlnire convertitoare cu Domnul său, în cazul lui Simeon, *extazul de pe cale* a avut rolul de a creşte dragostea lui Simeon de Dumnezeu şi de Părintele său duhovnicesc, de Sfântul Simeon Evlaviosul.

Trebuie să vedem în această descriere extatică a Sfântului Nichita rolul hotărâtor pe care îl are extazul în creşterea noastră duhovnicească. Extazul şi Părintele duhovnicesc, adică directa călăuzire a lui Dumnezeu şi directa călăuzire a Părintelui, a Mentorului său duhovnicesc se îmbină în mod dumnezeiesc în formarea lui Simeon.

Simeon are nevoie de certitudini divino-umane pentru a creşte în Hristos, de revelaţii dumnezeieşti dar şi de exemplul personal, harismatic, al Părintelui duhovnicesc. El e condus de către Duhul prin lumina dumnezeiască dar şi de Părintele duhovnicesc, prin acelaşi Duh care locuieşte în el.

Dacă în cele două extaze anterioare aveam *norul* şi *slava*, în al treilea avem parte de imaginea *focului*, a lui πῦρ, care îl învăluie.

În II, 19, avem parte de a patra experienţă extatică simeoniană descrisă de Nichita. E de la sine înţeles că vom avea o altă consecuţie a vederilor simeoniene, atâta timp cât în ediţia Koutsas, acest al patrulea loc extatic este numărat ca *al doilea*[456] iar în ediţia Hausherr nu există supratitluri la subcapitole.

După o întrevedere cu Părintele său, în care acesta îi proroceşte o sporire uluitoare în el a harului, Simeon intră în

[455] Idem, I, 5, 18-22, p. 18 / Ibidem / Ibidem.
[456] A se vedea supratitlul de la II, 19 din Ică jr. 4, p. 257.

chilia sa şi are loc vederea pe care o denumim ca fiind *a 4-a*[457].

Simeon face o prolegomena a extazului, prezentându-l ca ajutor rapid venit din partea lui Dumnezeu[458]. Astfel „lumina a răsărit ca dimineaţa devreme [πρώϊμον], şi pe neaşteptate l-a învăluit de sus o lumină strălucitoare asemenea unui fulger [ἀστραπῇ] [cf. F. Ap. 26, 13], care i-a prins mintea, a răpit-o întreagă şi a umplut-o de o preadulce veselie”[459].

Nichita prezintă al 4-lea extaz ca pe o răpire a minţii în lumină, unde aceasta se umple de o veselie extraordinară. Deodată noaptea piere şi lumina apare în viaţa Sfântului Simeon ca o lumină orbitoare a dimineţii, ca un fulger luminos, care îl învăluie cu totul.

Pe când Simeon era cu faţa la pământ în urma acestui extaz şi plângea a văzut „o minune înfricoşătoare”[460], adică „a văzut cu mintea un nor luminos [φωτοειδῆ νεφέλην] căzând în întregime peste el, producând toată plăcerea şi dulceaţa în sufletul lui şi l-a umplut de har dumnezeiesc micşorând până la capăt grosimea pământească a cugetului trupesc”[461].

Avem aşadar, ca şi în cazul extazelor I şi II o continuitate *imediată* între extazele IV şi V. Lumina este văzută ca un *fulger* dar şi ca un *nor luminos*, care îl sfinţeşte în mod evident pe Simeon.

Extazul al 6-lea descris de Sfântul Nichita se petrece tot noaptea[462], în momentul când Sfântul Simeon dorea să îi scrie tatălui său şi să-l înveţe, cum să corespondeze acesta cu bărbaţii Sfinţi [ἄνδρας ἁγίους] şi îndeosebi cu Sfântul Simeon Evlaviosul[463].

Tocmai când Simon începuse scrisoarea către tatăl său natural, „deodată, i-a strălucit o lumină infinită [φῶς ἄπειρον] din cer şi aceasta a sfâşiat acoperişul casei sale şi i-a umplut din nou sufletul de o bucurie şi plăcere nespusă, astfel încât de imensitatea acelei lumini sfeşnicul [λύχνον] care lumina – căci era noapte – s-a întunecat cu totul.

---

457 OC 12, II, 19, 7-8, p. 28 / Viaţa, ed. Iliescu, p. 34 / Ică jr. 4, p. 257.
458 Idem, II, 19, 12-13, p. 28 / Ibidem / Ibidem.
459 Idem, II, 19, 13-16, p. 28 / Ibidem / Ibidem.
460 Idem, II, 19, 19, p. 29 / Idem, p. 35 / Ibidem.
461 Idem, II, 19, 20-23, p. 28-30 / Ibidem / Ibidem.
462 Idem, III, 23, 11, p. 32 / Idem, p. 38 / Idem, p. 259.
463 Idem, III, 23, 3-6, p. 32 / Ibidem / Ibidem.

Şi iată că din acea dumnezeiască lumină a ieşit un glas care spunea: „Apostolului şi ucenicului lui Hristos, mijlocitorului şi ambasadorului nostru la Dumnezeu”[464].

Punerea în antiteză a luminii cereşti şi a luminii sfeşnicului are rolul de a sublinia imensitatea luminii divine pe care a văzut-o Simeon iar extazul acesta este o nouă garantare din partea lui Dumnezeu a sfinţeniei Sfântului Simeon Evlaviosul, Părintele Sfântului Simeon.

Simeon, după cum aflăm din III, 24, nu era monah la această dată[465]. El era încă novice în Mănăstirea Sfântul Mamas[466]. Toate cele 6 extaze prezentate de către Nichita sunt anterioare vieţii sale monahale şi ele au avut rolul de a-l iniţia şi a-l întări pe Simeon în viaţa mistică şi, în acelaşi timp, de a-i spori încrederea în Părintele său, în Sfântul Simeon Evlaviosul.

Simeon intră în viaţa monahală ca un om cu o mare sporire duhovnicească, cu un mare zel pentru sfinţenie şi cu o încredere neclintită în sfinţenia Părintelui său. Însuşi Dumnezeu urmărise această unire interioară deplină a lui Simeon cu Părintele său şi Simeon nu a abdicat de la ea niciodată. Ralierea interioară deplină la viaţa lui Dumnezeu şi încrederea deplină în Părintele său au fost cele două coordonate interioare majore ale Noului Teolog.

Sfârşitul secţiunii a 23-a narează faptul, că Simeon a scris acea scrisoare tatălui său în mod extatic, fiind în lumină, pentru că Dumnezeu îi călăuzea mâna ca să scrie[467].

Nichita foloseşte expresia „dictată de sus” [τὴν ἄνωθεν ῥηθεῖσαν] pentru ca să ne amintească amănuntul, că revelarea expresă a unor adevăruri, în formă scrisă, nu este un lucru singular ci el se regăseşte la Sfinţii Scripturii şi în viaţa multor Sfinţi ai Bisericii.

Lumina lui Dumnezeu face iarăşi pentru Simeon o *zi neînserată* în mijlocul nopţii şi Simeon scrie cele pe care Dumnezeu i le grăieşte, fiind înconjurat de lumina divină.

După intrarea sa în monahism, Părintele nostru trăieşte o viaţă de „o extremă curăţie” [ἄκρον ἐκκαθαρθέντι][468].

---

[464] Idem, III, 23, 8-13, p. 32 / Ibidem / Ibidem.
[465] Idem, III, 24, 1-4, p. 34 / Ibidem / Idem, p. 260.
[466] Cf. Idem, III, 22, 4, p. 32 / Idem, p. 37 / Idem, p. 258.
[467] Idem, III, 23, 17-20, p. 32-34 / Idem, p. 38 / Idem, p. 260.
[468] OC 12, III, 25, 1-2, p. 34 / Idem, p. 39 / Idem, p. 260.

În III, 26, Nichita spune că Sfântul Simeon „a devenit întreg atenţie, întreg plin de căldura Duhului, întreg plin de descoperiri şi luminări dumnezeieşti [θείων ἀποκαλύψεων καὶ ἐλλάμψεων]”[469]. De aici încolo nici Nichita şi nici noi nu mai putem avea un *inventar*, oricât de probabilistic al extazelor simeoniene.

Din III, 26 rezultă că vederea dumnezeiască îi devine cotidiană Sfântului Simeon la puţin timp după ce devenise monah.

Despre această cotidianitate a vederii luminii, Sfântul Nichita scrie: „Din această cauză şi mai înainte de toate, adunându-se pe sine întreg din cele din afară, stătea la rugăciune.

Şi, la începutul zilei, ca unul nevătămat [de nimic], i se răpea [ἁρπάζων] mintea sus şi se unea [συγγινόμενος] în mod imaterial cu Dumnezeul Cel imaterial, neavând gândirea atrasă de nicio grijă, nici împărţită în simţuri.

Căci Însuşi Divinul, înaintea rugăciunilor sale, o lua îndată şi îi învăluia mintea sufletului său în lumina Sa naturală / proprie [τῷ ἐμφύτῳ φωτὶ] şi îi topea cele pământeşti din ea, umplând-o de căldura Duhului şi inima de toată veselia”[470].

Sfântul Simeon se unea cu lumina încă mai înainte de rugăciunea de dimineaţă, de când se trezea şi aceasta, lumina, scotea din sufletul său orice gând şi întinăciune pământească.

Nichita subliniază rolul luminii în viaţa lui Simeon prin aceea că ea îl făcea zilnic cu o minte nematerială, abstras de la orice grijă şi realitate pământească. Însă avem la Nichita şi o subliniere tranşantă a faptului că lumina dumnezeiască pe care o vedea Simeon îi este proprie lui Dumnezeu, că este a Lui, că este ceva *natural* pentru Dumnezeu, e proprie Sieşi.

Viaţa împreună cu Dumnezeu exclude orice impuritate şi grijă trupească. Viaţa duhovnicească este o viaţă imaterială, trăită în lumină, trăită ca unire continuă cu lumina dumnezeiască.

Sfârşitul capitolului al 27-lea ne arată nopţile pline de har ale lui Simeon, în care se vedea „uneori ieşind din el

[469] Idem, III, 26, 3-5, p. 36 / Idem, p. 40 / Idem, p. 261.
[470] Idem, III, 26, 11-18, p. 36 / Idem, p. 40-41 / Ibidem.

însuşi prin contemplări dumnezeieşti şi se unea în chip tainic cu Dumnezeu"[471].

Din IV, 29, 1 aflăm că această umplere cotidiană de lumină a lui Simeon se petrecea în cei doi ani de monahism, care au premers momentului hirotoniei sale întru preot[472].

În IV, 30, capitolul dedicat hirotoniei sale, Nichita spune, că Simeon, „văzătorul vedeniilor înfricoşătoare, pe care le contempla cu ochi de heruvim"[473], a primit preoţia după multă împotrivire interioară[474].

În momentul hirotoniei, „când preaînţeleptul Simeon a fost făcut preot de către arhiereu, şi acesta a rostit rugăciunea asupra lui, iar el avea genunchiul şi capul plecat în faţa Tainei, a văzut vedenie şi, iată!, Duhul Sfânt coborând în chip de lumină infinită, simplă şi fără formă [ἀπείρου φωτὸς ἁπλοῦν καὶ ἀνείδεον], a acoperit preasfântul său cap, [Duh] pe Care, în cei 48 de ani de preoţie L-a văzut pogorându-Se [κατερχόμενον] peste Jertfa Sfântă adusă de el lui Dumnezeu, cum el însuşi a spus cuiva, ascunzându-se, ca şi cum vorbea despre un altul şi [aceasta] stă scris în zicerile sale"[475].

Potrivit acestei mărturii a lui Nichita, rezultă că numărul extazelor simeoniene este imposibil de precizat, pentru că Simeon trăia cel mai adesea în lumina divină, era luminat de către har şi era plin de Sfântul Duh. Simeon primeşte preoţia întru conştienţă, văzând harul care venea în el şi revăzându-l mereu coborând peste Cinstitele Daruri pe care le slujea.

Interiorizarea sa cu lumina era şi este cu adevărat greu de înţeles de către cei care nu au avut şi nici nu au vreo experienţă harică în viaţa lor.

Raportarea lui Simeon la viaţa Bisericii este pe măsura experienţei sale mistice şi aceasta se vede peste tot în scrierile sale teologice. Înălţimea şi corectitudinea teologiei simeoniene nu este dată de stil, de erudiţie sau de emfaza retorică cu care el scrie ci de măreţia experienţelor sale mistice.

Experienţa, realismul mistic şi liturgic al lui Simeon, realismul biblic şi eclesial al operei sale sunt expresia

[471] Idem, III, 27, 14-15, p. 38 / Idem, p. 42 / Idem, p. 262.
[472] Idem, IV, 29, 1, p. 40 / Idem, p. 44 / Ibidem.
[473] Idem, IV, 30, 12-13, p. 40-42 / Idem, p. 45 / Idem, p. 263.
[474] Idem, IV, 30, 6-7, p. 40 / Ibidem / Ibidem.
[475] Idem, IV, 30, 13-21, p. 42 / Idem, p. 45-46 / Idem, p. 263-264.

adâncii sale interiorizări cu Dumnezeu. Tocmai pentru că a existat în mod real această unire personală a sa cu Dumnezeu, Simeon a putut produce o Teologie cuceritoare, înspăimântător de înaltă şi de frumoasă, de dumnezeiască.

În capitolul al 33-lea, Nichita descrie ipostaza de liturghisitor a Sfântului Simeon: „împreună liturghisea cu cetele cele de sus, şezând în scaunul preoţilor, [şi] aducea întotdeauna [ἀεὶ] lui Dumnezeu Jertfa cea fără de sânge, întru vederea Duhului [ἐν ὀπτασίᾳ τοῦ πνεύματος] şi cu o formă a feţei aidoma feţei de Înger”[476].

Simeon slujea în mod real cu Puterile cereşti, vedea pogorârea harului dumnezeiesc peste Cinstitele Daruri şi, fiind plin de har, era aidoma unui Înger în trup.

Prin adverbul ἀεὶ, Nichita a vrut să spună că Simeon vedea de fiecare dată, într-un anume fel, venirea Sfântului Duh peste el şi peste Cinstitele Daruri din faţa sa.

Vederea luminii de către Sfântul Simeon, potrivit acestor amănunte biografice, nu se petrecea numai într-un spaţiu privat, ferit de ochii celorlalţi, ci ea avea loc şi în cadrul slujbelor liturgice, când Simeon era înconjurat de către oameni.

Nichita insistă pe aspectul pnevmatic al fiinţei lui Simeon atunci când slujea: „harul Duhului îl făcea întreg aidoma unui foc şi aproape de neapropiat [σχεδὸν ἀπρόσιτος] pentru ochii omeneşti în timpul Liturghiei lui”[477].

Nichita vede în Simeon atributele luminii dumnezeieşti, pentru că el era plin de Duhul. El era ὡς πῦρ [aidoma focului] şi σχεδὸν ἀπρόσιτος [aproape de neapropiat] pentru cei care-l priveau.

Pentru că era plin de lumină, de sfinţenia lui Dumnezeu, Simeon e caracterizat prin intermediul titulaturilor luminii dumnezeieşti. Lumina dumnezeiască care ţâşnea din el, pentru că era în el, îl făcea pe Simeon să fie aidoma unui Înger, adică o fiinţă înfricoşător de frumoasă şi neapropiată minţii umane neînduhovnicite.

Doi dintre ucenicii săi îl văd pe Simeon în ipostaze mistice. Simeon din Efes, Efeseanul, îl vede în timpul Sfintei Liturghii îmbrăcat în veşmânt patriarhal [πατριαρχικὴν στολὴν][478], semn că Simon putea să fie hirotonit oricând patriarh al Constantinopolului, atâta timp

[476] Idem, IV, 33, 2-5, p. 44 / Idem, p. 47 / Idem, p. 265.
[477] Idem, IV, 33, 11-13, p. 44 / Idem, p. 48 / Ibidem.
[478] Idem, IV, 33, 14-19, p. 44 / Ibidem / Idem, p. 265-266.

cât Dumnezeu încuviinţa acest lucru iar Meletie, tuns în monahism de Simeon, îi mărturiseşte lui Nichita:

„Adesea vedeam un nor luminos [νεφέλη φωτινὴν] acoperindu-l întreg când stătea în altar în timpul Sfintei puneri înainte. Şi, pe drept cuvânt, căci aceia care se disting prin înălţimea virtuţilor se învrednicesc şi de slava dumnezeiască”[479].

Nichita demonstrează prin aceste mărturii că nu numai Simeon mărturisea despre sine că vede lumina lui Dumnezeu, ci şi alţi oameni duhovniceşti, din jurul lui, sesizau prezenţa Duhului în fiinţa sa.

Simeon nu se putea ascunde, nu-şi putea ascunde sporirea duhovnicească uluitoare, pentru că Însuşi Duhul Sfânt era Cel care îl dădea de gol şi care îl mărturisea ca om Sfânt în faţa ucenicilor, a prietenilor şi a superiorilor săi ierarhici, cât şi a poporului care îl asculta.

Dar Nichita mai face încă ceva esenţial în biografia mistică a lui Simeon. El arată că *norul luminos* sau *slava* Tremii văzută pe Sinai, în Tabor, la malul Iordanului sau în drum spre Damasc şi în insula Patmos nu au fost *evidenţe extatice irepetabile* în iconomia mântuirii, ci prezenţa Duhului este cotidiană în viaţa celor care se sfinţesc, oricând ar trăi aceştia şi oriunde ar fi pe faţa pământului.

Vederea luminii nu ţine de loc, de momentul istoric, de rangul social sau eclesial, de vârsta, de sexul, de etnia sau starea materială a celui credincios, ci de curăţia sa interioară, de sfinţirea persoanei sale, care este singura cerinţă pentru ca Domnul să ne dezvăluie lumina Sa.

Tocmai de aceea Meletie îl vede pe Simeon acoperit de norul luminos al slavei Dumnezeirii iar Nichita spune că el era ca un foc, ca un Înger când slujea. Fiecare percepea pe Simeon cel plin de Duhul pe măsura creşterii sale duhovniceşti şi fiecăruia dintre ei Simeon li se arăta într-un mod aparte.

În capitolul al 36-lea avem descris un alt extaz al lui Simeon petrecut în timpul nopţii. Acesta are un caracter special, din cauza harismei pe care a primit-o în urma lui.

Nichita descrie extazul în următorii termeni: „Aceasta fiind, aşadar, lucrarea pe care viteazul o avea în ascuns în fiecare zi, într-o noapte, pe când stătea în picioare şi-şi aducea rugăciunile sale către Domnul, a văzut o vedenie şi,

[479] Idem, IV, 33, 19-23, p. 44 / Ibidem / Idem, p. 266.

iată!, un nor luminos [νεφέλη φωτὸς] pogorându-se din cer prin acoperişul casei s-a aşezat peste cinstitul său cap şi, acoperindu-l întreg destule ceasuri, l-a umplut de o plăcere foarte fierbinte şi nespusă şi de o veselie şi o voioşie cu neputinţă de rostit, iar de acolo a auzit şi un glas tainic [μυστικῆς φωνῆς] care-l învăţa taine străine [ξένα μυστήρια] şi ascunse [κεκρυμμένα].

De aceea, chiar şi când acest nor s-a ridicat, şi-a găsit inima în înţelepciunea lui Dumnezeu [σοφίᾳ Θεοῦ] revărsând apele harului dumnezeiesc.

Iar de-atunci nu s-a mai avut pe sine însuşi, ci harul lui Dumnezeu l-a smuls întreg Lui Însuşi şi a făcut din limba lui o trestie ce scrie ascuţit [Ps. 44, 1] iar din gândirea lui un izvor al înţelepciunii lui Dumnezeu [Bar. 3, 12].

De aceea, deşi era cu totul neînvăţat în învăţăturile din afară [ἀμαθὴς ὤν πάντη τῶν θύραθεν μαθημάτων], teologhisea [ἐθεολόγει] ca Cel iubit şi nopţi întregi parcurgea în ordine cele ale Teologiei [τῆς θεολογίας ὃλαις]”[480], pentru că „s-a învrednicit de darul apostolic, spunând cuvântul învăţăturii [ἀποστολυκῆς ἀξιωθεὶς δωρεῖας, τοῦ λόγου τῆς διδασκαλίας φημί] ”[481], ca un organ al Duhului[482].

În timpul acestui extaz Simeon primeşte harisma Teologiei. Acum Simeon este învăţat de către Dumnezeu, în mod mistic, dogmele credinţei şi Simeon se simte *luat în posesie*, locuit, stăpânit de către Duhul Sfânt, Care îl învaţă toate.

Nichita nu pomeneşte la întâmplare amănuntul că lui Simeon îi lipsea cultura şi ştiinţa vremii lui, adică *învăţătura din afară*. Nichita aminteşte de acest lucru, pentru a pune în prim-plan Teologia ca harismă.

Tocmai pentru că Simeon este învăţat de către Duhul, pentru că a primit de sus învăţătura teologică, el este Teologul prin excelenţă al Bisericii.

Nichita, ca şi Simeon de altfel, subliniind faptul că avem o reală cunoaştere teologică *numai* ca urmare a revelaţiilor extatice din partea lui Dumnezeu, ne spune răspicat tuturor că nu ne putem încrede în propriile noastre deducţii teologice, fiindcă Dumnezeu este singurul Care ne învaţă despre Sine, că doar El ne poate arată adevărata Teologie şi că pe ea o primim ca urmare a curăţiei personale.

---

[480] Idem, V, 36, 1-15, p. 48 / Idem, p. 51-52 / Idem, p. 267-268.
[481] Idem, V, 37, 9-10, p. 50 / Idem, p. 52 / Idem, p. 268.
[482] Idem, V, 37, 10-11, p. 50 / Ibidem / Ibidem.

Teologia este un dar dumnezeiesc şi nu un produs exclusiv al inteligenţei umane.

În capitolul al 69-lea, Nichita ne descrie un alt extaz al Sfântului Simeon, în care lumina dumnezeiască pătrunde întregul trup al acestuia şi îl face pe Părintele nostru să fie numai lumină, numai foc ceresc:

„Într-o zi, aşadar, cum stătea în picioare la o rugăciune curată şi vorbea cu Dumnezeu, a văzut o vedenie. Şi, iată!, văzduhul a început să se lumineze în mintea lui şi fiind în chilie i se părea că petrece în lumina zilei. Însă era noapte, ca la prima strajă.

Şi cum a început a se lumina [φαίνειν] de sus, ca strălucirile soarelui de dimineaţă…casa şi toate au trecut şi a crezut că nu mai era în casă. Ca ieşit din sine însuşi cu totul [ἐξίστατω ὃλως], observa cu toată mintea acea lumină care se arăta: ea a crescut câte puţin şi a făcut văzduhul să strălucească şi mai luminos şi a înţeles că a ajuns cu tot trupul în afara celor pământeşti.

Şi cum lumina aceea continua să strălucească încă şi mai limpede şi s-a arătat strălucind peste el ca soarele de amiază, a înţeles că stătea în mijlocul a ceea ce vedea şi s-a umplut întreg, în tot trupul, de bucuria şi lacrimile plăcerii care-l năpădea.

Căci a văzut lumina însăşi atingându-se în chip uimitor de trupul lui şi intrând câte puţin în mădularele lui [κάτ' ὀλίγον γινόμενον ἐν τοῖς μέλεσιν αὐτου]. […] A văzut deci cum puţin câte puţin acea lumină era dată întreagă trupului său întreg, inimii şi măruntaielor lui şi-l făcea întreg foc şi lumină [πῦρ ὃλον καὶ φῶς]” [483].

Fiind învăţat de către un glas ceresc despre cele ce s-au făcut cu el[484], Simeon a înţeles că „slava care-l învăluia… [este] fericirea care are să fie dată Sfinţilor în chip veşnic”[485].

Acest extaz îl iniţiază pe Simeon în existenţa veşnică a Sfinţilor, când toţi vor avea trupurile pe deplin transfigurate şi lumina va locui în ei în mod veşnic.

Prezentând acţiunea directă, intensivă, transfiguratoare a luminii asupra trupului, Nichita ne vorbeşte în subsidiar şi despre umplerea deplină a sufletului

---

[483] Idem, IX, 69, 1-16, 18-20, p. 92-94 / Idem, p. 88-89 / Idem, p.288.
[484] Idem, IX, 69, 22-23, p. 94 / Idem, p. 89 / Ibidem.
[485] Idem, IX, 70, 1-4, p. 94 / Idem, p. 90 / Idem, p. 289.

de către Sfântul Duh, adică de pnevmatizarea deplină a ființei omenești.

Ceea ce Sfântul Duh a făcut în acest caz cu Simeon nu a fost decât aceea de a-l încredința în mod personal și experențial despre cum arată pnevmatizarea deplină a trupului înviat al Domnului și, prin El, al tuturor Sfinților.

Simeon a pregustat în mod extatic starea de îndumnezeire deplină a omului, adică condiția noastră eshatologică, aceea de ființe înviate și transfigurate prin harul Treimii.

Sfântul Simeon a avut nevoie să fie învățat de către Duhul vizavi de ceea ce se făcuse cu el. Adică e nevoie de luminare dumnezeiască expresă ca să înțelegem vederile extatice pe care le avem. Extazele ni se explică tot de către Duhul Sfânt, în măsura în care Dumnezeu consideră necesar acest lucru la nivel personal.

În capitolul al 71-lea, Nichita autentifică sporirea uluitoare în sfințenie a lui Simeon: căci el devenise „doar al Duhului și era plin de harismele Lui dumnezeiești, fiind extrem de curat cu mintea și vedea pe drept cuvânt ca Profeții din vechime [οἱ προφῆται πάλαι] vedeniile și descoperirile înfricoșătoare ale Domnului.

Și fiind astfel și având minte apostolică [ἀποστολικὴν τὴν δίανοιαν], întrucât era sub lucrarea Duhului lui Dumnezeu și era pus în mișcare de El, avea harul cuvântului revărsându-se prin buzele lui [Ps. 44, 3]"[486].

Punerea lui Simeon în rândul Prorocilor și a Apostolilor, datorită vedeniilor sale, nu este, credem noi, o exagerare din partea lui Nichita ci o observație pertinentă asupra vieții sale extatice.

Simeon a avut descoperiri dumnezeiești colosale, aidoma cu Prorocii și Apostolii și „mânat de suflarea năprasnică [τῇ βιαίᾳ] a Duhului, făcea publice [ἄκων δημοσιεύει], [chiar fără voia sa], cele pe care le vedea în descoperirile lui Dumnezeu și în vedenii, atunci când ajungea mai presus de fire"[487].

Simeon avea vedenii de la Dumnezeu și tot Dumnezeu îl împingea să le facă publice iar această dezvăluire a

[486] Idem, IX, 71, 9-15, p. 96 / Idem, p. 91 / Ibidem.
[487] Idem, XII, 111, 8-10, p. 154 / Idem, p. 139 / Idem, p. 318.

revelaţiilor sale teologice era însăşi modul acurat, concret, de a face Teologie.

Simeon nu lasă confiscată Teologia în mâna oamenilor necurăţiţi de patimi ci arată prin viaţa sa, că a face Teologie înseamnă să ai o harismă a lui Dumnezeu şi că întregul conţinut al Teologiei este extatic şi trebuie primit de la Dumnezeu pentru ca să fie o vorbire credibilă despre El.

Soteriologia

2. 5. Calea îndumnezeirii şi vederea lui Dumnezeu

În acest capitol vom încerca să prezentăm soteriologia simeoniană din perspectiva celor trei trepte clasice în teologia ortodoxă: curăţirea de patimi, nepătimirea şi îndumnezeirea, pe care şi el o acceptă în scrierile sale, după cum o să vedem.

Dar Simeon subliniază continuu faptul că ajungem să ne sfinţim viaţa dacă suntem în ascultare vie faţă de un Părinte duhovnicesc care să ne coordoneze viaţa pas cu pas.

Astfel mântuirea personală e văzută ca o înaintare continuă în sfinţenie, prin experienţa vederii lui Dumnezeu, în ascultare zilnică faţă de un Părinte duhovnicesc.

2. 5. 1. Răsărirea luminii în cei care se curăţesc de patimi

În *Imnul* 8, Părintele nostru arată că cei care Îl iubesc pe Dumnezeu sunt iubiţi la rândul lor de Dumnezeu ca nişte prieteni ai Săi şi acestora El li Se arată[488]. Dumnezeu apare în viaţa noastră ca un soare (ἥλιος), ca un soare real, deşi este κεκρυμμένος (tainic/ascuns) pentru toată firea muritoare[489] dar, mai ales, pentru întreaga minte care intelectualizează realitatea şi manifestările lui Dumnezeu în lume şi în omul credincios.

Lumina este cea care răsare în cei ai lui Dumnezeu[490] şi, spune Simeon, „eşti văzut de către ei şi întru Tine răsar cei care odinioară erau întunecaţi, desfrânaţi, adulterini şi decăzuţi, păcătoşi, vameşi. [Pentru că] pocăindu-se, ei se fac fii ai luminii Tale dumnezeieşti (υἱοὶ φωτός σου θείου), lumina îi naşte pe toţi din lumină, [din sine], căci cu adevărat lumina îi face desăvârşiţi, fiii lui Dumnezeu, ca unii care ţin/cunosc [toate] şi [sunt] dumnezei după har”[491].

---

488 SC 156, Imne, VIII, 1-5, p. 214 / Ică jr. 3, p. 70.
489 Idem, Imne, VIII, 6, p. 214 / Ibidem.
490 Idem, Imne, VIII, 7, p. 214 / Ibidem.
491 Idem, Imne, VIII, 7-12, p. 214 / Ibidem.

Viaţa decăzută pe care am avut-o odinioară, spălată prin lacrimile pocăinţei, nu este un *impediment* pentru vederea lui Dumnezeu. Pocăinţa este la Sfântul Simeon starea interioară care Îl face pe Dumnezeu să răsară în fiinţa noastră, adică să ne dea vederea luminii Sale.

Din pasajul citat anterior reiese în mod clar că lumina dumnezeiască este cea care ne face fiii lui Dumnezeu şi că lumina ne aduce desăvârşirea, sfinţenia. *Starea de sfinţenie* ţine în mod fundamental de cea de *văzător al luminii divine*. Tocmai de aceea dezbatem vederea lui Dumnezeu ca realitate fundamentală în mântuirea personală, pentru că sfinţenia este trăire în har şi vedere a luminii divine.

Pocăinţa şi curăţia sunt contigue la Simeon. Pocăinţa nu e de fapt decât o falie distinctă în procesul divino-uman al curăţirii de patimi.

Pentru Simeon curăţirea e nesfârşită/fără final [ἀτέλεστος ἡ κάθαρσις] pentru că dorinţa curăţirii şi dorul de a vedea lumina e nesfârşit[492]. Dorinţa luminii vine din vederea ei şi pe cât vedem lumina mai mult, pe atât simţim că nu avem nicidecum bogăţia ei în mod integral[493].

Lumina văzută de Simeon e ca un soare dulce [γλυκύς ὁ ἥλιος], trăit în mod negrăit în simţurile noastre[494]. Dulceaţa luminii nu e resimţită de suflet în opoziţie cu trupul, ci, după cum vedem din textul simeonian, sufletul şi trupul simt, se împărtăşesc în mod propriu, real de lumina lui Dumnezeu resimţind-o ca dulceaţă. Soarele dumnezeiesc, lumina, vine în noi, nu producând un dezastru interior ci dimpotrivă o re-legare, o relaţionare a noastră cu Dumnezeu.

Ceea ce ne îndulceşte simţurile, ceea ce ne sfinţeşte atât simţurile sufleteşti cât şi pe cele trupeşti este lumina dumnezeiască, care atrage sufletul spre un dor inexprimabil şi dumnezeiesc [πόθον ἀνέκφραστον καὶ θεῖον][495] de Sfânta Treime.

Lumina care vine de sus şi care ţâşneşte în fiinţa noastră ca un soare nu vrea să ne lase pe pământ, ci ne spânzură, prin dorul de Dumnezeu, de lumina Treimii.

Lumina ţâşneşte în noi pentru ca să ardem de dor şi să dorim să ţinem în fiinţa noastră tot ceea ce ni se arată în

[492] Idem, Imne, VIII, 39-40, p. 218 / Idem, p. 71.
[493] Idem, Imne, VIII, 50-51, p. 218 / Ibidem.
[494] Idem, Imne, VIII, 54, p. 218 / Ibidem.
[495] Idem, Imne, VIII, 55, p. 218 / Ibidem.

extaz, toată acea imensitate şi bogăţie uluitoare a luminii divine[496].

Vederea luminii este însă o miluire a noastră de către Dumnezeu[497]. Când Dumnezeu miluieşte pe cineva – şi nu când considerăm noi că trebuie să fim miluiţi – „[atunci], deodată, după cum L-aş fi văzut strălucind înaintea feţei mele, aşa Îl văd strălucind pe de-a-ntregul în mine şi pe de-a-ntregul mă umple de toată bucuria, de toată plinătatea dorinţei şi de cea mai mare dulceaţă dumnezeiască, pe mine, smeritul [robul Său]”[498].

Din mărturisirea Sfântului Simeon rezultă faptul că, pe Hristos, Cel plin de slavă, pe care Ucenicii L-au văzut în afara trupului lor, el, şi toţi care văd lumina dumnezeiască, Îl văd în mod deplin, plin de Duhul, în ei înşişi. Înălţarea lui Hristos la cer şi pogorârea Sfântului Duh la cei care aşteptau împlinirea făgăduinţei este de fapt „o prezenţă de adâncime şi de înălţare spirituală”[499] a lui Hristos în fiinţa acelora şi a noastră.

Vederea slavei lui Hristos sau *sălăşluirea luminii Treimii în noi* este cea care ne împlineşte şi ne desăvârşeşte şi această sălăşluire este reală şi conştientizată de către noi.

Despre vedere Simeon spune că este un eveniment capital, definitoriu, în fiinţa noastră: „prefacerea/schimbarea [noastră] este evidentă, este o schimbare străină. Ceea ce se desăvârşeşte întru mine şi m-a lovit [pe mine] este de negrăit.

Pentru că, dacă ar vedea cineva acest soare sălăşluindu-se [în noi], pe care cu toţii [câţi îl vedem], îl vedem intrând în inimă, şi locuind în noi în întregime şi strălucind de asemenea [în întregime], oare n-ar fi mort din cauza minunii şi nu ar deveni fără grai şi [odată cu el] şi toţi cei care îl întâlnesc pe cel care a trăit aceasta?”[500].

Lumina dumnezeiască produce o schimbare radicală în fiinţa noastră, una *străină* de experienţa noastră cotidiană. După aceea nu vom mai fi niciodată cei de dinainte, orice am face noi.

Vederea luminii înseamnă acceptarea noastră de către Dumnezeu în comuniunea vieţii Sale dumnezeieşti. E o

---

[496] Idem, Imne, VIII, 56-57, p. 218 / Ibidem.
[497] Idem, Imne, VIII, 62, p. 218 / Ibidem.
[498] Idem, Imne, VIII, 63-66, p. 218-220 / Ibidem.
[499] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. cit., p. 122-123.
[500] SC 156, Imne, VIII, 67-73, p. 220 / Ică jr. 3, p. 71.

trecere peste condiţia noastră pământească, pentru că primim „slava cea dumnezeiască"[501] şi ne îmbogăţim „din Însuşi Izvorul cel pururea viu"[502].

Şi aceasta e posibil, pentru că „vederea luminii dumnezeieşti nu depinde însă numai de răspândirea ei prin trupul lui Hristos, ci şi de deschiderea voluntară pentru ea a persoanelor umane"[503], cum spunea părintele profesor Dumitru Stăniloae.

În *Imnul* 7, soarele străluceşte în inima lui Simeon în mod imaterial (ἀΰλως)[504] şi el doreşte lumina pentru ca să compună imnuri de mulţumire Părintelui său, Sfântului Simeon Evlaviosul[505].

Funcţia doxologică a experienţei extatice se îmbină cu trăirea relaţiei cu Dumnezeu ca dor, ca dorinţă mereu ardentă pentru a-L vedea.

La Simeon dorul de Dumnezeu este πόνος[506], este suferinţă, durere, greutate acută a întregii sale lăuntricităţi. Tocmai de aceea asceza simeoniană nu este, mai ales, una a suportării poverilor fizice, ci mai degrabă a intensităţii simţirii, a educării în aşteptarea interioară a milei divine, a suportării exigenţelor credinţei şi a dorului pentru Dumnezeu.

Curăţirea de patimi este la Simeon o evidenţă sancţionată de Însuşi Dumnezeu, pentru că El Se arată ca un soare care luminează fiinţa noastră pe deplin.

În teologia simeoniană însă, soarele nu este un *motiv literar*, ci o evidenţă extatică. Simeon nu vorbeşte de simboluri religioase, nu zugrăveşte tablouri simbolice, adică un continuu şir de metafore fără fond dumnezeiesc, ci el destăinuie modul cum i s-a arătat lumina dumnezeiască în fiinţa sa.

Tocmai de aceea exegeza noastră la opera lui Simeon nu are şi nici nu trebuie să aibă vreodată un caracter strict literar ci unul eminamente teologic, pentru că el vorbeşte despre prezenţa reală a luminii în viaţa lui.

---

[501] Idem, Imne, VIII, 93, p. 222 / Idem, p. 72.
[502] Idem, Imne, VIII, 97, p. 222 / Ibidem.
[503] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Legătura personală cu Hristos în lumina infinităţii dumnezeieşti, după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, op.cit, p. 315.
[504] SC 156, Imne, VII, 3-4, p. 208 / Idem, p. 68.
[505] Idem, Imne, VII, 7-9, p. 208 / Ibidem.
[506] Idem, Imne, VII, 17, p. 210 / Ibidem.

Teologia simeoniană este cu precădere teologia confesiunii, a mărturisirii extatice şi trebuie receptată ca atare. Deraparea de la această coordonată a confesiunii extatice, în abordarea teologiei sale, nu este destinată decât unui senzaţionalism ieftin sau unei literaturizări prea puţin valabilă pentru spectrul teologic.

Numai dacă e receptată ca mărturie clară, nemincinoasă a unei vieţi sfinte, plină de descoperiri dumnezeieşti, teologia simeoniană este cu adevărat un protreptic pentru viaţa noastră.

Simeon cere fapte, ἔργων de la noi, pentru că şi Dumnezeu ne mântuieşte dacă arătăm fapte, dacă nu suntem trândavi[507]. Dar la el faptele bune nu sunt un scop în sine, ci „toată asceza şi toate faptele care se săvârşesc de către noi sunt ca să ne împărtăşim de lumina dumnezeiască asemenea unui opaiţ”[508].

Soarele dumnezeiesc şi *opaiţul uman*, deşi total contrastante într-o teologie care ar urmări deosebirea de grad dintre ele, nu sunt fără o legătură interioară în teologia simeoniană. Lumina dumnezeiască, cu toată imensitatea ei înfricoşătoare şi de negândit pentru omul credincios, totuşi nu striveşte opaiţul uman, fiinţa umană, ci o umple de har.

Unirea dintre Dumnezeu şi om prin extaz, prin vederea luminii, e o unire reală, conştientă. Omul credincios înţelege ce se petrece cu el. Tocmai de aceea Simeon subliniază de nenumărate ori că „ἕνωσις…γίνεται ἀμφοτέρων ἐν γνώσει” (unirea celor doi [a lui Dumnezeu cu omul] se face întru cunoştinţă / conştienţă)[509].

Asceza cerută de Simeon este o conştientizare interioară a schimbărilor duhovniceşti care se petrec cu noi, conştientizare care culminează cu vederea luminii, în care nu pierdem niciodată înţelegerea faptului, că ceea ce vedem este ceva real şi nu o fantezie mentală care nu depăşeşte lumea în care suntem.

Vederea luminii *întru conştienţă* [ἐν γνώσει] înseamnă pentru Simeon receptarea acută, copleşitoare a realităţilor dumnezeieşti care ne sunt facilitate în mod extatic.

---

507 Idem, Imne, XV, 33, p. 278 / Idem, p. 90.
508 SC 174, Imne, XXXIII, 130-132, p. 422 / Idem, p. 202.
509 Idem, Imne, XXXIV, 20, p. 428 / Idem, p. 203.

Aşa se explică faptul de ce Simeon nu problematizează ceea ce vede, ci se minunează continuu de bogăţia uluitoare a extazelor pe care le-a avut.

În *Imnul* 34, 79, asimilând pe ἀστραπὴ cu un ἥλιος μέγας, Simeon spune că vederea luminii, oricum ni s-ar arăta ea, ca *fulger* sau ca un *soare imens*, nu face altceva în noi decât să ne lumineze interior[510].

Însă aici, în *Imnul* 34, avem o formulă care garantează, în opinia noastră, dimensiunea isihastă a experienţei simeoniene. El spune că lumina străluceşte în noi şi e înţeleasă νοερῶς ἐν καρδίᾳ, cu *mintea în inimă*[511]. Dacă Simeon nu ar fi văzut vederea luminii ca o urmare a rugăciunii neîncetate, nu am fi avut în descrierile sale plasări ale extazului în cadrul rugăciunilor particulare asidue.

În *Imnul* 35 sufletul nostru este oglinda [ἔσοπτρον] care primeşte raza soarelui dumnezeiesc, adică razele Dumnezeirii [ἀκτῖνας τῆς θεότητός][512].

Însă suntem oglinzi în care nu numai că se reflectă lumina, ci se şi întipăreşte în noi, pentru că suntem oglinzi vii, duhovniceşti.

În *Imnul* 42, potrivit procedeului *asimilării terminologice* de care am vorbit, Simeon afirmă: „Şi în unire [cu Tine] eu Te văd ca pe un soare, şi Te văd ca pe o stea, şi Te ţin în sânul meu ca pe un mărgăritar şi Te văd ca pe un opaiţ aflat înăuntrul unui vas"[513]. Toate formele sub care este văzută lumina sau este indicată scriptural reprezintă pentru Simeon o realitate dumnezeiască care se revelează extatic celui credincios.

Însă există vedere atâta timp cât există unire cu lumina Treimii. Lumina ţâşneşte în fiinţa noastră, răsare în noi, numai pe fondul unei ardente căutări, doriri a lui Dumnezeu şi a unei asceze conştiente de lucrarea harului în fiinţa noastră[514], pentru a ne ridica la comuniunea de viaţă şi de iubire a Prea Sfintei Treimi.

---

510 Idem, Imne, XXXIV, 78-80, p. 434/ Idem, p. 205.

511 Idem, Imne, XXXIV, 78, p. 434/ Ibidem. Această formulă şi întreaga abordare a vederii lui Dumnezeu la Sfântul Simeon ne face să fim convinşi de faptul că Simeon era un isihast şi că metoda rugăciunii isihaste, păstrată în mod tradiţional pe numele său, îi aparţine şi nu e nicio exagerare a receptării Tradiţiei.

512 SC 174, Imne, XXXV, 55-59, p. 444/ Idem, p. 208.

513 SC 196, Imne, XLII, 85-87, p. 44/ Idem, p. 230.

514 Într-un articol de tinereţe, părintele profesor Dumitru Popescu spunea despre relaţia dintre faptele bune şi mântuire la Sfântul Simeon: „faptele nu operează mântuirea credinciosului din afară, automat şi mecanic, ci dimpotrivă ele au un rost

2. 5. 2. Nepătimirea şi lumina dumnezeiască

Vederea luminii nu înseamnă la Simeon decât începutul vieţii duhovniceşti conştiente. Primul extaz nu înseamnă îndumnezeirea omului ci începutul real al despătimirii, al curăţirii de patimi.

De aceea el nu absolutizează vederea sporadică, care te ia pe nepregătite, adică *vederea începătorilor*, ci vorbeşte despre înaintarea în curăţie şi în permanentizarea luminii în noi ca stare reală, plenară a îndumnezeirii.

Discursul 4 *etic*, care se calează perfect pe titulatura acestei secţiuni, are drept scop vorbirea despre nepătimire [ἀπάθειαν], despre cum arată de fapt nepătimirea în cel care îşi sfinţeşte viaţa.

Sfântul Simeon îşi începe discursul de la o cotă maximală, pentru că cere de la cel care vorbeşte despre nepătimire să aibă sufletul dezlegat de „πάσης ἐπιθυμίας πονηρᾶς καὶ ἐμπαθοῦς λογισμοῦ" [toată dorinţa cea rea şi de gândul pătimaş][515].

Pe lângă experienţa stării de nepătimire Simeon cere şi o claritate excesivă a minţii pentru a vorbi de acest subiect, pentru că vorbitorul despre nepătimire nu trebuie să aibă o „minte tulburată" şi nicio „inimă necurată" când o dezbate[516].

Cei care sunt nepătimitori, spune Simeon, şi vorbesc despre nepătimire se aprind şi mai mult de dorul de ea[517], pe când cei care sunt legaţi chiar şi în foarte puţin, prin vreo patima, de lumea aceasta, sunt departe de „limanul ei"[518]. Limanul nepătimirii exclude întunecarea interioară şi lupta interioară cu sfinţenia[519].

Făcând primul pas în discutarea stării de nepătimire a omului duhovnicesc, Simeon vorbeşte de dobândirea ei prin νοερᾶς αἰσθήσεως [simţirea minţii], prin θεωρίας [contemplare/vedere] şi prin παντουργοῦ ἐνεργείας αὐτῆς

soteriologic şi ontologic", cf. Magistrand D. Popescu, *Faptele bune după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în rev. *Ortodoxia* XIV (1962), nr. 4, p. 542-543.

[515] SC 129, Disc. etice, IV, 4-5, p. 8 / Ică jr. 1, p. 219.

[516] Idem, Disc. etice, IV, 10, p. 8 / Ibidem.

[517] Idem, Disc. etice, IV, 18-21, p. 8-10 / Idem, p. 219-220.

[518] Idem, Disc. etice, IV, 21-24, p. 10 /Idem, p. 220.

[519] Idem, Disc. etice, IV, 30-33, p. 10 / Ibidem.

πεῖραν ὅλως [lucrarea a-toate-lucrătoare a acelei experienţe totale/depline], a prezenţei luminii în fiinţa noastră[520].

El pune întregul proces al curăţirii de patimi aşadar, pe seama luminărilor dumnezeieşti, a vederilor extatice şi a lucrărilor luminii în fiinţa noastră.

Simeon se concentrează pe aspectul sufletesc al procesului despătimirii şi al ajungerii în starea de nepătimire a întregii fiinţe, fără ca prin aceasta să pună în umbră întreaga asceză în care este integrat şi trupul, în care suntem integraţi pe deplin în relaţia noastră cu Dumnezeu.

Când Simeon vorbeşte despre nepătimire nu disociază sufletul de trup (cum nu o face nici în cadrul extazului), ci se concentrează asupra aspectului pe care vrea să îl dezbată, ţinând într-o balanţă normală ambele dimensiuni ale persoanei umane.

Dacă pentru cel care are nepătimirea aceasta este o πεῖραν ὅλως, o experienţă totală, holistică a fiinţei noastre, o simţire a lucrării vii, curente a luminii dumnezeieşti în fiinţa noastră, la polul opus, cel care nu o are şi vorbeşte despre ea o tratează fraudulos, aventurându-se în „gânduri multe şi în diverse analogii”[521], fără să aibă certitudinile interioare ale acesteia[522].

Simeon, fără îndoială, avea în vedere pe *trăitorii* şi *teologii* care se autointitulau cunoscători ai procesului sfinţirii personale dar nu puteau să spună ceva concret despre detaliile acestui proces divino-uman.

Simeon nu îşi ia revanşa în faţa lor dacă vorbeşte despre acest subiect, ci el narează starea de nepătimire pe care el o trăia şi pe care o putea explica foarte coerent şi credibil.

În faţa analogiilor şi a frazeologiei teologice Simeon venea cu admirabila concreteţe a experienţei sale mistice. Nimeni întreg la minte nu putea să reacţioneze negativ în faţa experienţei sale, atâta timp cât el da mărturii clare, concrete, la fiecare problemă teologică care primea răspunsuri generale, non-experenţiale, de la teologia academică a timpului său.

---

[520] Idem, Disc. etice, IV, 34-35, p. 10 / Ibidem.
[521] Idem, Disc. etice, IV, 36-37, p. 10 / Ibidem.
[522] Idem, Disc. etice, IV, 39, p. 10 / Ibidem.

Simeon e credibil în discursul său teologic pentru că şi-a însuşit în mod meticulos teologia Bisericii şi a putut s-o explice coerent datorită experienţei sale duhovniceşti[523].

În discursul de faţă el spune în mod tranşant acest lucru, atunci când vorbeşte de sursele autentice pe care ne putem baza în tratarea realităţii nepătimirii.

Prima sursă în tratarea subiectului este experienţa Sfinţilor anteriori, care au trăit starea de nepătimire ca propria lor viaţă cotidiană[524].

A doua sursă este propria noastră experienţă mistică, care, atâta timp cât e reală, este identică în esenţă cu a Sfinţilor anteriori[525].

Simeon nu numai că era convins de identitatea dintre experienţa sa mistică, tainică şi cea a Sfinţilor dintotdeauna, ci, mai mult, fără această certitudine interioară, nu ar fi putut să scrie niciodată vreun lucru şi nu l-ar fi considerat nicidecum ca ceva autentic, deplin ortodox. El trăia ca un mădular viu al Bisericii, convins pe deplin de situarea lui în interiorul conexiunilor infinite ce ne leagă pe unii de alţii[526] şi, în acelaşi timp, ştiindu-şi foarte bine neputinţa şi neştiinţa personală.

Dar, reluând exegeza tradiţională la In. 14, 2, Simeon, bazându-se pe marele său discernământ duhovnicesc, afirmă că „πολλοὶ μὲν ἅγιοι, ὀλίγοι δὲ ἀπαθεῖς” [sunt mulţi Sfinţi, dar puţini nepătimitori][527].

---

[523] În paginile de început ale tezei sale doctorale, dedicată teologiei Sfântului Simeon, PS Hilarion Alfeyev spunea următoarele: „credinţa mea e aceea că la Simeon noi găsim un misticism care este absolut tradiţional, în accepţiunea ortodoxă a termenului şi acest lucru voi încerca să îl dovedesc de-a lungul acestei lucrări”, cf. Hilarion Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Ed. by *Oxford University Press*, Oxford and New York, 2000, p. 4.

[524] SC 129 , Disc. etice, IV, 52-54, p. 12 / Idem, p. 220.

[525] Idem, Disc. etice, IV, 54-59, p. 12 / Ibidem.

[526] Dacă părintele profesor Dumitru Stăniloae folosea imaginea „plasei de ochiuri” (cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ed. cit., p. 202. A se vedea întreaga imagine în p. 201-202) pentru a arăta legăturile multiple dintre persoanele umane, noi propunem imaginea *reţelei nesfârşite de computere*, cu nebănuit de multe conexiuni, care este legată la aceeaşi sursă de energie. Membrii Bisericii sunt racordaţi cu toţii la viaţa Sfintei Treimi de unde ne vine harul dumnezeiesc. Dacă cineva e legat la har, dacă e cablat la viaţa Treimii va simţi aceeaşi putere şi aceeaşi lucrare dumnezeiască ca şi antecesorii săi sau ca şi contemporanii săi care sunt legaţi la har. Din acest motiv Simeon se simte racordat la viaţa lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Îşi arată slava Sa în fiinţa lui, el simte cum lucrează harul în el, cum se sfinţeşte prin ce trăieşte şi gândeşte el şi vede că experienţa sa nu e una *singulară*, ci se regăseşte şi la Sfinţii de dinaintea lui şi la toate mădularele vii, conştiente de harul din ele, ale Bisericii.

[527] SC 129, Disc. etice, IV, 62, p. 12 / Ică jr. 1, p. 221.

Părintele nostru vrea să spună că Sfinţii, în viaţa lor pământească, au avut diferite grade de sfinţenie (dacă privim în mod paralel vieţile acestora) şi, la fel, sunt şi în veşnicie, pentru că fiecare creşte pe măsura propriei sale cuprinderi.

Pe când unii au avut un început şi o înaintare anume în viaţa plină de har, adică de sfinţenie, alţii au ajuns încă de aici la starea de nepătimire.

Tocmai de aceea Simeon vorbeşte de nepătimire ca despre un grad ridicat de sfinţenie, fără ca prin aceasta să excludă din rândul Sfinţilor pe cei care nu au dobândit încă de aici nepătimirea.

᾿Απάθεια ψυχῆς [nepătimirea sufletului] şi ἀπάθεια σώματος [nepătimirea trupului] nu sunt identice, spune Simeon[528].

Nepătimirea trupului nu e folositoare de una singură, pe când *nepătimirea sufletului* atrage după ea şi trupul, pentru că îl introduce în procesul sfinţirii[529].

Dobândirea virtuţilor şi vederea luminii sunt cele care ne duc la nepătimire, pentru Simeon, şi nu renunţările ca atare la anumite lucruri sau la patimi, care nu ne duc imediat la ceva pozitiv, la umplerea noastră de har[530]. Pentru Părintele nostru nepătimirea este o umplere de har, de ceva *concret* din punct de vedere duhovnicesc şi nu e o stare ontologică negativă.

Punerea în antiteză a diferitelor virtuţi şi stări pe care le avem aici nu fac decât să scoată în relief diferenţa de sfinţenie a unor şi a altora.

Simeon ştie şi începutul virtuţilor şi deplinătatea lor pentru că a parcurs tot acest proces interior şi ştie să vorbească despre el în mod fidel. Demersul său e acela de a ne face cunoscut faptul, că unele stări duhovniceşti sunt în puterea noastră să le atingem, să le trăim iar altele sunt daruri dumnezeieşti[531].

Ceea ce este δῶρόν θεοῦ [darul lui Dumnezeu] nu poate fi experiat decât dacă ni-l Dumnezeu, după ce ne exercităm în virtuţile care ne fac proprii harismelor[532].

Aşa stând lucrurile, Simeon arată că desăvârşirea virtuţilor este „a bărbaţilor care umblă în lumină"[533] iar cei

[528] Idem, Disc. etice, IV, 65-66, p. 12 / Ibidem.
[529] Idem, Disc. etice, IV, 66-67, p. 12 / Ibidem.
[530] Idem, Disc. etice, IV, 67-84, p. 12-14 / Ibidem.
[531] Idem, Disc. etice, IV, 89-96, p. 14 / Idem, p. 222.
[532] Idem, Disc. etice, IV, 94-96, p. 14 / Ibidem.
[533] Idem, Disc. etice, IV, 120, p. 16 / Ibidem.

care sunt nepătimitori şi desăvârşiţi sunt cei care au biruit în mod desăvârşit pe demoni în fiinţa lor[534], îmbrăcându-se în chip strălucit [λαμπρῶς] în τὴν ζωηφόρον τοῦ Κυρίου νέκρωσιν [omorârea de-viaţă-purtătoare a Domnului][535].

Moartea de care vorbeşte aici Simeon, această moarte pe care o aduce strălucirea dumnezeiască, lumina divină în fiinţa noastră este adevărata definiţie a nepătimirii.

᾿Απάθεια nu este în teologia mistică simeoniană o stare de *insensiblitate* interioară, un fel de *pietrificare* a simţirii noastre, în care nu mai reacţionăm interior la niciun stimul din afara sau dinlăuntrul nostru. Ci nepătimirea la Simeon este o stare harismatică, venită în urma unei omorâri reale a patimilor din fiinţa noastră, care constă în umplerea noastră de lumină şi bucuria întru ea.

Simeon vorbeşte despre nepătimire ca despre starea dumnezeiască în care suntem umpluţi de tot binele din partea lui Dumnezeu şi în care El ne dăruieşte în mod abundent [δαψιλῶς] şi neîncetat [ἀδιαλείπτως] desfătarea nestricăcioasă şi veşnică [τὴν ἄφθαρτον τρυφὴν καὶ ἀέναον][536].

Pentru Părintele nostru nepătimirea este o stare harismatică care se petrece în istorie şi nu în afara ei, dar ea reprezintă o umplere a noastră de har.

Caracteristicile nepătimirii sunt la Simeon ἀρρήτου χαρᾶς [bucuria negrăită][537], împodobirea noastră cu ἀρρήτῳ δόξῃ καὶ ἀστραπτούσῃ θείᾳ στολῇ [o slavă negrăită şi cu un veşmânt dumnezeiesc strălucitor][538], în aşa fel încât, cei care trăiesc această stare dumnezeiască o resimt ca pe τὸ πολὺ βάρος τῆς δόξης [o mare greutate/povară a slavei][539] dumnezeieşti.

Pozitivitatea nepătimirii şi faptul că ea reprezintă o umplere de lumină şi nu o *absenţă notabilă* a reacţiilor interioare se desprinde, credem noi, destul de marcant din pasajul următor, unde Simeon vorbeşte de unificarea interioară a omului trăită în această stare de sfinţenie: „când pofta omului [ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἀνθρώπου] a fost umplută de toate acestea (ale luminii dumnezeieşti), unindu-se

[534] Idem, Disc. etice, IV, 135-137, p. 18 / Idem, p. 223.
[535] Idem, Disc. etice, IV, 137-138, p. 18 / Ibidem.
[536] Idem, Disc. etice, IV, 257-259, p. 26 / Idem, p. 226.
[537] Idem, Disc. etice, IV, 260, p. 26 / Ibidem.
[538] Idem, Disc. etice, IV, 264-265, p. 26 / Ibidem.
[539] Idem, Disc. etice, IV, 268-269, p. 26 / Ibidem.

[συγκραθέν] întreaga parte irascibilă [θυμικὸν] cu partea raţională [λογιστικῷ] şi poftitoare [ἐπιθυμητικῷ], atunci cele trei se fac una în vederea luminii Unimii treimice [τριαδικῆς ἑνάδος] şi întru aceasta ei cunosc însăşi desfătarea Stăpânului lor. Căci atunci nu se va mai recunoaşte deloc împărţirea lor întreită, căci vor fi întru toate una"[540].

Lumina dumnezeiască este cea care unifică simţurile sufleteşti şi trupeşti ale omului credincios şi în această unitate interioară el se desfată de slava Stăpânului. Simeon prezintă nepătimirea ca o stare de unificare interioară adusă de lumină şi păstrată prin virtuţile şi harismele personale.

Acest lucru se vede şi mai clar din alegoria cosmică de la 4, 769-788, unde Simeon aseamănă pe Sfânt cu cerul, unde inima lui este discul lunii, „sfânta iubire" [ἁγία ἀγάπη] este lumina lunii iar „sfânta nepătimire" [ἁγία ἀπάθεια] este κυκλοειδὴς στέφανος [cununa rotunjimii/ a cercului] lunii[541].

Nepătimirea, continuă aici Simeon, este cea care îi ocroteşte şi îi păzeşte nevătămaţi pe Sfinţi de cugetul rău şi de păcat, îi apără de vrăjmaşi şi îi face să fie neapropiaţi pentru potrivnicii lor[542]. Însă nu e vorba de un scut protector extern, ci de un scut interior, care se manifestă ca o dorită şi împlinitoare non-acceptarea a păcatului, a răutăţii de orice fel.

Simeon foloseşte aici trei verbe semnificative, în opinia noastră, pentru a desemna rolul stării de nepătimire în Sfinţi. El foloseşte pe περιφέρω [a înconjura], pentru a indica faptul că nepătimirea ne apără pe dinăuntru de toate relele exterioare nouă; pe περιέπω [a trata cu mare atenţie, a îngriji], pentru a arăta dinamismul nepătimirii în fiinţa noastră şi pe περιφρουρέω [a păzi], pentru a evidenţia statornicia în care ne păzeşte starea de nepătimire.

Din alegoria simeoniană rezultă foarte clar, că nepătimirea este o statornicire a sfinţeniei în fiinţa noastră, o stare în care putem să ne păzim de tot felul de atacuri neprietenoase.

Simeon precizează încă odată că alegoria sau icoana [εἰκὼν], după cum spune Sfinţia sa, pe care ne-a prezentat-o este o preînchipuire [ἐπινοηθεισα] a lucrurilor ce se petrec în Sfinţi şi nu o ficţiune[543].

---

540 Idem, Disc. etice, IV, 424-429, p. 38 / Idem, p. 231.
541 Idem, Disc. etice, IV, 774-783, p. 62-64 / Idem, p. 241.
542 Idem, Disc. etice, IV, 782-788, p. 64 / Ibidem.
543 Idem, Disc. etice, IV, 791-794, p. 64 / Ibidem.

Nepătimirea este o realitate interioară cotidiană pentru cel care o are şi ea se manifestă ca non-atractivitate faţă de cele trupeşti, datorită dorului ardent pentru cele veşnice şi a împlinirii interioare pe care a adus-o lumina.

Comparând icoana miresei cu mireasa însăşi, adică făcând diferenţa între sesizarea realităţii printr-o imagine şi realitatea ca atare, Simeon defineşte nepătimirea ca o trăire în lumina dumnezeiască, ca realitatea marcantă a unei vieţi trăite mai presus de simţuri, de simţualitate.

Spune el: cei care „s-au unit în chip fiinţial [οὐσιωδῶς] cu Dumnezeu Însuşi şi s-au învrednicit de vederea [θέας] şi împărtăşirea [μεθέξεως] Lui, nu mai aşteaptă să aibă înclinaţie pătimaşă nici faţă de icoana făpturilor [τῇ εἰκόνι τῶν ποιημάτων] şi nici (vreo alipire) pătimaşă de umbra celor văzute [τῇ σκιᾷ τῶν ὁρωμένων].

Căci gândirea lor adăstând în cele mai presus de simţire [ἐν τοῖς ὑπὲρ αἴσθησιν] şi amestecându-se cu acestea şi (fiind) îmbrăcată cu strălucirea firii dumnezeieşti, nu mai au simţirea (îndreptată) spre cele văzute, pe care o aveau mai înainte" [544].

Aşadar nepătimirea nu este o amputare a simţirii celui înduhovnicit, ci dimpotrivă este ridicarea la un mod de viaţă, în care simţurile sufleteşti şi trupeşti ale omului sunt îmbibate de lumină şi omul înduhovnicit trăieşte în trup cu simţirea vieţii veşnice.

Amestecarea noastră cu lumina sau *unirea noastră în chip fiinţial cu Dumnezeu* despre care vorbeşte Simeon reprezintă tocmai conţinutul nepătimirii. Non-atragerea noastră spre păcat nu este datorată, în această stare dumnezeiască, unui efort uman, ci imensităţii luminii, a harului care ne umple cu totul.

După pasajul acesta, Simeon garantează cele spuse despre nepătimire cu propria sa experienţă a nepătimirii.

El spune auditoriului său că această μακάριον πάθος [fericită pătimire][545] i-a fost dată şi lui, deşi se simte între cei care sunt οἱ ἀπερριμμένοι [neaşteptaţi / nedoriţi / lepădaţi /avortoni][546]. După multe rugăciuni, spune Părintele nostru, s-a învrednicit şi el să pătimească iubirea de oameni a lui Dumnezeu şi harul Său[547].

---

[544] Idem, Disc. etice, IV, 917-924, p. 74 / Idem, p. 245.
[545] Idem, Disc. etice, IV, 925, p. 74 / Ibidem.
[546] Idem, Disc. etice, IV, 927, p. 74 / Ibidem.
[547] Idem, Disc. etice, IV, 927-928, p. 74 / Ibidem.

Scandalizarea pe care o poate produce o astfel de confesiune tranşantă este neavenită, atâta timp cât nepătimirea este reală în cel care dă detalii despre ea.

Simeon nu numai că e convins de propria sa experienţă a nepătimirii, ci el conştientizează şi importanţa ei pentru viitorii creştini, care vor dori să-L caute şi să Îl găsească pe Dumnezeu[548].

Părintele nostru se poziţionează profetic în această situaţie, ca unul care se simte învăţat în chip tainic de către Dumnezeu[549] şi care ştie valoarea reală a cuvintelor sale pentru cei care îşi sfinţesc viaţa, pe de o parte iar, pe de altă parte, subliniază rolul hotărâtor al scrierilor sale în ceea ce priveşte folosul [ὠφέλειαν] şi încurajarea [προτροπὴν] celor care vor căuta vederea lui Dumnezeu[550].

El îşi consideră scrierile ca o parte a Predaniei Bisericii[551], ca transmitere autentică a adevărului dumnezeiesc, descoperit prin revelaţie personală din partea lui Dumnezeu şi ca o mărturie ce va impulsiona considerabil pe cei care îşi vor sfinţi viaţa în viitor.

În finalul maiestuosului său discurs pe care l-am comentat, Simeon mai dă încă o definiţie elocventă a nepătimirii.

Părintele nostru spune că ceea ce ne păzeşte nepătaţi [ἀμώμους] este aprinderea în fiinţa noastră a unei flăcări şi mai mari a focului dorinţei dumnezeieşti[552].

Cu alte cuvinte, nepătimirea este starea în care suntem plini de slava lui Dumnezeu şi în care slava ne potenţează şi mai mult dorul de Dumnezeu, încât suntem adevărate ruguri aprinse de dorul de Dumnezeu.

Din expunerea simeoniană rezultă faptul că nepătimirea este o realitate dumnezeiască la care ajungem de la sine în sporirea noastră duhovnicească, dacă ascultăm îndemnurile Duhului Sfânt din inima noastră.

Nepătimirea este umplerea noastră de lumina divină şi adaptarea la viaţa veşnică încă de aici, de pe pământ. Orice încercare de asimilare a ei cu insensibilitatea sau cu o stare

---

548 Idem, Disc. etice, IV, 931-932, p. 74 / Ibidem.
549 Idem, Disc. etice, IV, 930, p. 74 / Ibidem.
550 Idem, Disc. etice, IV, 930-931, p. 74 / Ibidem.
551 Idem, Disc. etice, IV, 932, p. 74 / Ibidem.
552 Idem, Disc. etice, IV, 936-938, p. 74 / Idem, p. 246.

pur umană, la care ajungem prin cenzurare de sine nu se regăseşte în teologia simeoniană.

La Părintele nostru nepătimirea este un dar dumnezeiesc la care ajunge cel care se curăţeşte de patimi, care vede lumina divină şi este umplut de către ea, în aşa fel încât nu mai sesizează plăcerile lumii, pentru că e răpit de plăcerea infinit mai mare pe care o produce în el slava veacului ce va să fie.

2. 5. 3. Lumina şi mântuirea ca sfinţenie

Sfântul Simeon vede împlinirea adevărată a omului ca ajungere la sfinţenie şi nu ne propune o ştachetă mai joasă pentru dorinţa inimii noastre. Pentru Sfinţia sa voinţa liberă e cea care este în stare să ţintească o astfel de înălţime [ὕψος][553], deoarece „Dumnezeu vrea să ne facă din oameni dumnezei [θεοὺς], dar cu voia, nu fără voia noastră"[554].

Alegerea proprie şi împlinirea tuturor poruncilor sunt la Simeon efortul uman, bineînţeles sprijinit de har, pe care trebuie să îl depunem pentru a fi proprii numelui de *creştin*.

În *Discursul* 13 *etic* Simeon spune, referitor la condiţiile sfinţirii noastre, că ajungem la sfinţenie, „când vom păzi cu acrivie [ἀκριβῶς τηρῶμεν] toate câte i-am făgăduit Lui şi vom fugi iarăşi de toate câte ne-am lepădat, neîntorcându-ne din nou la vomitătura noastră precum câinii [II Petr. 2, 22].

Prin urmare, dacă vom păzi toate pe care ni le-a spus şi pe care ni le spune Domnul Însuşi, suntem cu adevărat credincioşi [πιστοί], arătând din fapte credinţa noastră, şi ne facem Sfinţi [ἅγιοι] şi desăvârşiţi [τέλειοι] ca şi Acela [Mt. 5. 48], în întregime cereşti [ἐπουράνιοι], fiii [τέκνα] Dumnezeului celui ceresc [In. 1, 12], asemenea Lui [ὅμοιοι αὐτῷ] [I In. 3, 2] întru toate, prin înfiere [θέσει] şi har [χάριτι]"[555].

După cum se observă din acest citat, Simeon egalizează toţi termenii fundamentali ai frazei. El pune semnul egal între credincioşi [πιστοί], Sfinţi [ἅγοι], desăvârşiţi [τέλειοι], oameni cereşti [ἐπουράνιοι] şi fiii lui Dumnezeu [Θεοῦ τέκνα].

Cu alte cuvinte în multiplele titulaturi ale sfinţeniei nu trebuie să vedem decât o realitate sinonimă. Credincioşii adevăraţi sunt Sfinţii iar sfinţenia înseamnă desăvârşire, comuniune fiască cu Dumnezeu, umplerea noastră de calităţi cereşti.

Dorinţa de a ne mântui, faptele credinţei noastre şi harul, care sunt subsecvente primirii harului prin Botez, sunt cele care ne îndumnezeiesc.

---

553 Idem, Disc. etice, VII, 597, p. 198 / Idem, p. 298.
554 Idem, Disc. etice, VII, 598-599, p. 198 / Ibidem.
555 Idem, Disc. etice, XIII, 185-192, p. 412-414 / Idem, p. 386.

În acelaşi discurs, Simeon vede păcatul ca neîmplinire a poruncilor lui Dumnezeu[556], care sunt sfinte şi făcătoare-de-viaţă [τῶν ἁγίων καὶ ζωοποιῶν][557].

Acest păcat al neîndumnezeirii prin împlinirea poruncilor, adaugă Simeon, are urmări grave la nivel personal, pentru că „ne separăm de Biserica robilor Săi Sfinţi [τῆς Ἐκκλησίας τῶν ἁγίων δούλων αὐτοῦ] şi dezbrăcăm prin păcat veşmântul dumnezeiesc pe care l-am îmbrăcat botezându-ne, şi care, precum credem, este Hristos [Gal. 3, 27]; şi nu numai aceasta, ci suntem lipsiţi de viaţa veşnică [τῆς αἰωνίου ζωῆς] şi de însăşi lumina neajunsă [τοῦ ἀδύτου φωτός], de bunătăţile veşnice [τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν], de sfinţire [τοῦ ἁγιασμοῦ] şi de înfiere [τῆς υἱοθεσίας]"[558].

Şi în acest al doilea pasaj citat, Simeon aliniază *viaţa veşnică* cu *lumina neajunsă* şi cu *bunătăţile cele veşnice*, ca realităţi proprii de vieţuire ale celor *Sfinţi* şi ale *robilor* lui Dumnezeu.

Cei care nu împlinesc poruncile, subliniază el, se autocondamnă la gheenă[559]. Oamenii cereşti însă, cei îndumnezeiţi sunt cei care „văd cu mintea pe Domnul,…sunt luminaţi limpede şi în chip conştient de lumina Lui,…rămân mereu în vederea slavei Lui…[şi] văd în ei înşişi pe Dumnezeu"[560].

Sfinţenia ţine de porunci dar şi de prezenţa harului în fiinţa noastră şi de vederea continuă a luminii dumnezeieşti. Cei care cad din lumină şi din Împărăţia Cerurilor, spune Simeon, trebuie să se pocăiască şi să plângă pentru a le redobândi în ei înşişi[561].

Pentru a nu crea impresia că nu ştie despre ce vorbeşte atunci când vorbeşte despre *Sfinţi* şi *sfinţenie*, Simeon dă semnalmentele reale ale sfinţeniei în *Discursul* 9 *etic*.

Spune el, dacă neamurile se recunosc după hainele, adică după portul pe care îl au şi după limba pe care o vorbesc[562], „Sfinţii se recunosc după decenţa [κοσμιότητος] lor şi după bunăcuviinţa mersului lor [τοῦ εὐσχήμου βαδίσματος] şi după celelalte din afara lor, dar (semnul) distinctiv [γνώρισμα], propriu lor, cu care vin înaintea

[556] Idem, Disc. etice, XIII, 193-204, p. 414 / Idem, p. 387.
[557] Idem, Disc. etice, XIII, 193-194, p. 414 / Ibidem.
[558] Idem, Disc. etice, XIII, 201-207, p. 414 / Ibidem.
[559] Idem, Disc. etice, XIII, 219-220, p. 416 / Ibidem.
[560] Idem, Disc. etice, XIII, 270-273, p. 418 / Idem, p. 389.
[561] Idem, Disc. etice, XIII, 278-281, p. 420 / Ibidem.
[562] Idem, Disc. etice, IX, 275-276, p. 240 / Idem, p. 314.

noastră este cuvântul care se naşte din ei cu toată acrivia [ἀκριβείας] şi adevărul [ἀληθείας]”[563].

Din aceste amănunte aflăm că Simeon pune semnul egal între *sfinţenie* şi *cunoaşterea adevărului*. Sfinţii sunt recognoscibili pentru cei care se curăţesc de patimi, adică pentru cei care văd cu ochii inimii pe cei din faţa lor. Sfinţii sunt cei care se disting de ceilalţi credincioşi tocmai prin acrivia cu care înţeleg şi dezbat învăţătura de credinţă şi prin adevărul şi forţa cuvintelor lor.

Cei care au pe Duhul în ei au însă şi credinţa cea adevărată şi faptele acestei credinţe: „fiecare are…harul Duhului [τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος] prin facerea-de-bine [ἀγαθοεργίας] şi credinţa cea adevărată [ἀληθινῆς πίστεως]”[564].

Cu alte cuvinte nu putem avea harul Duhului, nu putem să-L simţim în noi fără dreapta credinţă şi faptele bune conforme acestei credinţe dumnezeieşti. Pentru ca harul să fie în noi, trebuie să mărturisim şi să împlinim fondul dumnezeiesc al credinţei ortodoxe.

Însă Simeon merge mult mai departe cu şirul parcă nesfârşit al confesiunilor sale şi prezintă receptarea sa, a celui care e umplut de sfinţenie, de către cei care nu au nimic de-a face cu sfinţenia:

„Iar dacă aud despre cineva că s-a luptat în chip legiuit în poruncile lui Dumnezeu, că s-a făcut smerit cu inima şi cu cugetele, că s-a curăţit de tot felul de patimi şi a vestit tuturor lucrurile cele mari ale lui Dumnezeu [τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ] – adică câte le-a făcut Dumnezeu pentru el, potrivit făgăduinţelor Sale nemincinoase şi cum, atunci când vorbea spre folosul celor ce-l ascultau, a spus că s-a învrednicit să vadă lumina lui Dumnezeu şi pe Dumnezeu în lumina slavei [κατηξιώθη φῶς ἰδεῖν Θεοῦ καὶ Θεὸν ἐν φωτὶ δόξης], şi cum a cunoscut în chip conştient în el însuşi venirea cotidiană şi lucrarea Sfântului Duh [τὴν ἐπιφοίτησιν καὶ ἐνέργειαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος] şi s-a făcut Sfânt în Duhul Sfânt [ἅγιος ἐν ἁγίῳ Πνεύματι γέγονεν] – de îndată, ca nişte câini turbaţi [κύνες λυσσῶτες] latră împotriva lui şi se grăbesc să-l mănânce, dacă e cu putinţă, pe cel ce grăieşte acestea”[565].

---

[563] Idem, Disc. etice, IX, 277-280, p. 240 / Idem, p. 314-315.
[564] Idem, Disc. etice, IX, 290-291, p. 240 / Idem, p. 315.
[565] Idem, Disc. etice, IX, 359-370, p. 246 / Idem, p. 317.

Drumul spre sfinţenie începe cu credinţa adevărată, cu întregul proces al curăţirii de patimi şi cu revelările personale ale luminii şi tainelor dumnezeieşti din partea lui Dumnezeu.

Ferocitatea adversarilor săi contrastează total cu deplina lui încredinţare asupra sfinţeniei proprii, dată de prezenţa luminii în fiinţa sa. În măsura în care Simeon ar fi vorbit fără *probele* garantate lui de către Dumnezeu, fără *distincţia* pe care o aduce lumina în noi, adversarii săi ar fi fost îndreptăţiţi să îl conteste, fără însă a se transforma în nişte câini gata să sfâşie pe un om care le vorbeşte în mod paşnic.

Dar atunci când Simeon dă detalii, când aduce garanţii peste garanţii despre minunile milostivirii lui Dumnezeu cu sine, adversarii săi nu mai luptau doar cu Simeon, ci, în primul rând, cu Dumnezeu, Care face toate cele promise de către El în cei care îşi curăţesc viaţa de patimi. Lupta adversarilor teologici ai lui Simeon era o luptă cu Sfântul Duh, adică cu Cel prin care vorbea Simeon.

Şi în *Imne* găsim identificarea *mântuirii* cu *sfinţenia*. În *Imnul* 34, într-un context apologetic, Simeon spune: „cine s-ar fi putut chema Sfânt [vreodată] dacă nu s-ar fi împărtăşit de Duhul Sfânt?” [ἤ τίς ἐκλήθη ἅγιος μὴ μετασχὼν ᾿Αγίου Πνεύματος;][566]. Iar cum Simeon numeşte *împărtăşire de Duhul Sfânt* vederea extatică, cel Sfânt este văzătorul de Dumnezeu, este cel care simte în el harul lui Dumnezeu.

În *Imnul* 42 Părintele nostru este şi mai direct în egalizarea mântuirii cu sfinţenia. Vorbind de excluderea unora de la împărtăşirea Sfintelor Taine, Simeon ne comută atenţia de la ce se petrece cu cei care nu văd Sfintele Taine acum, în Biserică, la planul eshatologic al Împărăţiei lui Dumnezeu: „şi acum păcătoşii sunt scoşi afară din Biserică şi sunt opriţi cu totul să se împărtăşească, sau, mai bine-zis, *cei ce nu sunt Sfinţi sunt lipsiţi până şi de vederea celor dumnezeieşti* [τῆς τῶν θείων θέας ἀποστεροῦνται οἱ μὴ πέλοντες ἅγιοι].

Cum oare, vai!, se vor uni atunci cu preaneîntinatul trup al lui Dumnezeu şi se vor face mădulare ale lui Hristos [I Cor. 6, 15] fiind întinaţi? Nu este aşa ceva, fraţilor, şi nu se va întâmpla vreodată!

[566] SC 174, Imne, XXXIV, 96-97, p. 434 / Ică jr. 3, p. 205.

Iar cei ce sunt despărţiţi de dumnezeiescul trup, adică de Biserică, şi de corul aleşilor, unde vor merge oare? Spune! În ce împărăţie, în care loc nădăjduiesc să se sălăşluiască? Spune-mi!

Căci Raiul şi sânul lui Avraam [Lc. 16, 22] şi orice loc de odihnă este negreşit al celor mântuiţi [τῶν σῳζομένων]. *Iar cei mântuiţi sunt cu siguranţă toţi Sfinţii, după cum dă mărturie şi învaţă întreaga dumnezeiască Scriptură* [οἱ δὲ σῳζόμενοί εἰσιν ἅγιοι πάντως πάντες, ὡς πᾶσα θεία μαρτυρεῖ γραφὴ καὶ ἐκδιδάσκει].

Căci chiar dacă sunt multe (locaşuri) [In. 14, 2], ele sunt însă una, adică înlăuntrul cămării de nuntă [τοῦ νυμφῶνος] [Mt. 22, 10].

Căci aşa cum este un cer şi în el stelele se deosebesc între ele în cinste şi slavă [I Cor. 15, 41], aşa este şi o singură cămară de nuntă şi o singură Împărăţie, căci Raiul, Cetatea sfântă şi orice loc de odihnă sunt numai Dumnezeu”[567].

În pasajul citat acum se vede foarte clar, cum existenţa în Biserică cere o viaţă sfântă, pentru ca să fii propriu de Cele Sfinte ale lui Dumnezeu, de Sfânta Împărtăşanie iar mântuirea este pentru Simeon sfinţenie, pentru că cei mântuiţi, deşi diferă între ei ca grad de sfinţenie, cu toţii locuiesc în aceeaşi Împărăţie.

Împărăţia lui Dumnezeu nu presupune o *uniformizare* a sfinţeniei, pentru că sfinţenia ţine de persoană şi de unicitatea ei. Unicitatea relaţiei celui Sfânt cu Dumnezeu înseamnă gradul personal de sfinţenie, pe care Dumnezeu îl primeşte aşa cum este, atâta timp cât este o împreună-lucrare cu Sine.

Părintele nostru vorbeşte despre mântuire ca sfinţenie dar nu indică baremuri de atins pentru a fi propriu Împărăţiei.

Într-o definiţie personală a mântuirii el spune: „mântuirea este dezlegarea de toate relele şi totodată găsirea veşnică a tuturor celor bune”[568].

Însă, deşi el vorbeşte aici despre ceea ce primim în veşnicie, totuşi dezlegarea de patimi, de *cele rele* şi găsirea celor *veşnic bune* se experiază încă de acum şi se continuă în întreaga veşnicie.

---

[567] SC 196, Imne, XLII, 151-171, p. 48-50 / Idem, p. 231-232.
[568] Idem, Imne, XLII, 205-206, p. 52 / Idem, p. 232.

În ceea ce ne priveşte, ne este foarte evident tonul realist al Sfântului Simeon în privinţa mântuirii.

Pentru Sfinţia sa nu există *mântuire de rangul 1* pentru Sfinţi şi *mântuire de rangul 2* pentru ceilalţi credincioşi. În teologia sa mântuirea are caracterul celei mai susţinute comuniuni cu Dumnezeu, în care tot ce se întâmplă cu noi este o evidenţă interioară şi în care sfinţenia nu este un *miraj exterior* spre care tot alergăm la nesfârşit, ci, mai degrabă, este o interiorizare conştientă şi o înţelegere personală tot mai profundă a slavei lui Dumnezeu.

Tocmai de aceea ni se pare foarte realistă şi credibil exprimată soteriologia sa, pentru că mântuirea este la Simeon o realitate interioară acaparantă, este fundamentul vieţii personale a celui credincios şi presupune o continuă furnizare de detalii a trăirii ei.

Simeon nu poate vorbi despre o *mântuire inconştientă* sau *indiferentă* a oamenilor atâta timp cât legătura harică cu Dumnezeu presupune conştientizarea ei, bucuria, sfinţirea şi luminarea prin har.

Soteriologia simeoniană este o prelungire firească a triadologiei şi a hristologiei sale, unde, după cum am arătat în secţiunile anterioare, Dumnezeu Se uneşte prin slava Sa, în mod conştient şi deplin cu cel care se curăţeşte de patimi şi care împlineşte poruncile Sale dintr-un mare dor de Dumnezeu[569].

În *Capitole* I, 7, Simeon vorbeşte despre sălăşluirea Treimii în cei desăvârşiţi ca despre o intensificare şi mai mare a dorului lor după Dumnezeu.

Spune el: „Sălăşluirea în chip conştient şi simţit a Dumnezeirii triipostatice în cei desăvârşiţi [τοῖς τελείοις] nu este o împlinire a dorului lor [de Dumnezeu], ci mai degrabă un început şi o cauză a unui dor [de El] încă şi mai mare şi mai puternic”[570].

Dacă celor desăvârşiţi sfinţenia personală li se pare o continuă stare de ne-sfinţenie este de la sine înţeles că Simeon nu putea vorbi de o mântuire în care sfinţenia nu e prezentă.

---

[569] Comentând aportul părintelui profesor Dumitru Stăniloae la înţelegerea teologiei simeoniene, părintele Vasile Pop spunea într-un articol al său: „Numai iubind pe Dumnezeu şi numai în conştiinţa că e iubit de Dumnezu, omul înaintează într-o viaţă care nu se satură niciodată de Dumnezeu”, cf. Pr. Lect. Dr. Vasile Pop, *Omul şi Dumnezeu. Imnele Sfântului Simeon Noul Teolog în scrierile părintelui Dumitru Stăniloae*, în rev. *Orizonturi teologice* II (2001), nr. 1, p. 72.

[570] SC 51, Capitole, I, 7, 3-6, p. 42 / Idem, p. 366.

A fi Sfinţi înseamnă pentru Simeon a sta în har şi a ne umple mereu de har, adică a ne manifesta *în mod normal* ca nişte creştini ortodocşi conştienţi de relaţia noastră cu Dumnezeu.

Ceea ce este cel mai derutant pentru cititorul postmodern al Sfântului Simeon este aceea, că la el sfinţenia nu este pusă pe un *piedestal*, la care ajung numai unii, ci ea este amprenta cea mai firească, cotidiană, *banală* am putea spune, a unei vieţi creştin-ortodoxe la care putem ajunge cu toţii.

Caracterul universalist al soteriologiei simeoniene şi non-tipologic în acelaşi timp se manifestă ca un lucru organic al Bisericii, deoarece intrarea în Biserică prin Botez înseamnă începutul sfinţeniei personale în care poţi să înaintezi la nesfârşit.

Pentru Simeon nimeni nu ne poate obtura relaţia noastră cu Dumnezeu şi înaintarea în sfinţenie, atâta timp cât *creştere* înseamnă sporire continuă în comuniunea cu El şi primire de ajutor susţinut din partea Lui spre a-L înţelege şi mai mult.

În ultimul pasaj pe care l-am citat din *Capitole* apărea în faţa noastră o realitate a desăvârşirii resimţită mereu ca *nedesăvârşire personală*.

Adică sălăşluirea Sfintei Treimi în cei desăvârşiţi nu înseamnă o stare maladivă de jubilaţie, de jubilare orgolioasă, ci dimpotrivă dă naştere la un necontenit dor spre cuprinderea acelui τῷ ἀτελέστῳ τέλει [sfârşit fără sfârşit][571] al dragostei de Dumnezeu.

Ajungerea la capăt, cum spune Simeon, ajungerea la desăvârşirea în sfinţenie, care este întotdeauna o măsură personală şi nu una impersonală, nu propagă în noi sentimentul că am ajuns la *un final* satisfăcător din punct de vedere personal, ci, mai degrabă, pe acela, că nici nu am găsit un început [ἀρχὴν] al dorului nostru şi al iubirii noastre pentru Dumnezeu[572].

Pentru că nu pot să cuprindă desăvârşirea iubirii pentru Dumnezeu, cei desăvârşiţi au conştiinţa că nu iubesc pe Dumnezeu[573], pentru că nu se simt împliniţi deplin în iubirea lor pentru Dumnezeu.

---

571 Idem, Capitole, I, 7, 11, p. 42 / Idem, p. 367.
572 Idem, Capitole, I, 8, 14-15, p. 42 / Ibidem.
573 Idem, Capitole, I, 8, 15-17, p. 42 / Ibidem.

Această conştiinţă a iubirii năvalnice a celor desăvârşiţi, mereu resimţită ca nedesăvârşită şi nedeplină, dă naştere la cea mai profundă şi neînţeleasă umilinţă pentru cei care nu sunt oameni duhovniceşti, pentru că Sfinţii se socotesc nevrednici de mântuirea lui Dumnezeu[574].

Păcătoşenia pe care şi-o impută cei desăvârşiţi, în definitiv, nu e doar de nivelul grosierului, în care sunt adâncite păcatele tinereţilor şi ale neştiinţei lor, ci, mai degrabă, vine din simţirea nedesăvârşirii lor în faţa supradesăvârşirii slavei lui Dumnezeu.

Experierea luminii divine creează conştiinţa imperfecţiunii *congenitale* a celor desăvârşiţi. Ei înţeleg în acele momente extatice, cu toată fiinţa lor, că nu pot fi niciodată proprii luminii divine, pentru că nu vor putea niciodată să cuprindă măreţia descoperirilor ei.

Umilinţa Sfinţilor se naşte din *măreţia descoperirilor* [II Cor. 12, 7], ca să îl parafrazăm pe Dumnezeiescul Pavel, din adânca intimizare a lor cu Dumnezeu, fiind o stare harismatică. Ea nu este cu precădere rodul rememorării faptelor proprii, ci, în mod esenţial, este o înţelegere a propriei puteri, o putere redusă, de a cuprinde slava lui Dumnezeu.

Simţirea harului este arvuna [ἀρραβὼν][575] şi deplina încredinţare [πληροφορίαν][576] a mântuirii noastre.

În soteriologia simeoniană acest enunţ reprezintă un adevăr capital pentru *autentificarea* unui credincios ortodox.

Credinciosul ortodox autentic este cel conştient de comoara harului din sine însuşi, care nu stinge torţa harului din el şi e văzător al slavei dumnezeieşti prin curăţirea sa necontenită de patimi.

Acest credincios trăieşte în istorie şi este identificabil de către alţi confraţi, care s-au curăţit şi ei de patimi şi sunt plini de Duhul, după cum dă mărturie Părintele nostru: „şi acum sunt oameni nepătimitori [ἀπαθεῖς], Sfinţi [ἅγιοι] şi [oameni] plini de lumina dumnezeiască [πεπληρομένοι τοῦ θείου φωτός], care petrec în mijlocul nostru şi-şi omoară până într-atât toate [mădularele] lor pământeşti [Col. 3, 5] de toată necurăţia şi pofta pătimaşă, încât nu numai că nu mai gândesc sau se pornesc cândva de la ei înşişi să facă răul, dar

---

[574] Idem, Capitole, I, 8, 17-19, p. 42 / Ibidem.
[575] Idem, Capitole, III, 47, 4, p. 94 / Idem, p. 408.
[576] Idem, Capitole, III, 47, 7, p. 94 / Ibidem.

nici când sunt târâţi spre acesta de un altul nu suferă vreo schimbare a nepătimirii care le este proprie"[577].

Simeon cunoştea din el însuşi sfinţenia şi o vedea şi în cei care se nevoiau ortodox. El nu simţea ca pe o nevoie imperioasă raportarea la trecutul Bisericii pentru a vorbi despre sfinţenie, pentru că el mărturisea deschis despre sfinţenia oamenilor Bisericii contemporani sieşi.

Teologia sa vorbeşte despre această continuă realitate a sfinţeniei în Biserică şi, implicit, despre sfinţenia Bisericii, ca trup al lui Hristos.

În *Cateheza* 14, care tratează tocmai despre *realitatea* experienţei duhovniceşti, Simeon vorbeşte despre conştienţa absolută a celui care se curăţeşte de patimi, de acest proces divino-uman care se petrece în el: cel care pune peste patimile sale „poruncile ca nişte leacuri, iar încercările ca pe un fier încins, smerindu-se şi plângând şi cerând fierbinte ajutorul lui Dumnezeu, vede limpede harul Duhului Sfânt venind [ὁρᾷ ἐναργῶς τὴν χάριν τοῦ ᾿Αγίου Πνεύματος παραγενομένην], smulgându-le şi ştergându-le una câte una, până când sufletul lui se face cu desăvârşire liber de toate acestea. Fiindcă venirea Duhului nu-l face vrednic de libertatea [faţă de patimi] doar în parte, ci în chip desăvârşit şi curat [τελείως καὶ καθαρῶς]"[578].

Aceeaşi conştientizare a curăţirii apare, şi puţin mai încolo, în cateheza citată anterior, unde Simeon afirmă în mod tranşant, că „Dumnezeu, Cel ce sălăşluieşte în el, îl învaţă pe un asemenea om despre cele viitoare şi cele prezente, nu prin cuvânt, ci prin lucru, prin experienţă şi realitate [ἔργῳ καὶ πείρᾳ καὶ πράγματι].

Fiindcă Dumnezeu descoperindu-i ochii minţii sale, îi arată câte vrea [El] şi câte îi sunt de folos [celui credincios], iar pe celelalte [care îl depăşesc] îl convinge să nu le caute şi nici să le cerceteze, nici să le iscodească cu curiozitate, fiindcă nici măcar pe cele care i le dezvăluie Dumnezeu şi i le arată [în mod expres] nu le poate privi cu neruşinare"[579].

Relaţia noastră de comuniune cu Dumnezeu este cea în cadrul căreia învăţăm din propriile noastre luminări ale harului. Măsura cunoaşterii noastre duhovniceşti este dată de măsura cu care Dumnezeu ne arată cele ale Sale.

[577] Idem, Capitole, III, 87, 9-16, p. 108 / Idem, p. 419.
[578] SC 104, Cat., XIV, 88-96, p. 210 / Ică jr. 2, p. 179.
[579] SC 104, Cat., XIV, 150-157, p. 216 / Idem, p. 181.

Ceea ce ne depăşeşte, acea măsură la care nu putem ajunge nicidecum, este cea pe care nici măcar nu o putem dori, pentru că nici nu putem avea dorul de ea în inima noastră, dacă Dumnezeu nu ne-ar fi atras spre zările nemărginite ale acestui dor.

În măsura în care simţim o nespusă dorire către Dumnezeu, la o anumită intensitate personală şi vedem că nu putem mai mult decât atât, pentru Simeon acest lucru înseamnă că ne-am intuit măsura trăirii noastre duhovniceşti.

Pentru că, aşa cum spunea şi părintele profesor Dumitru Stăniloae, vederea lui Dumnezeu „nu înseamnă că Dumnezeu e cunoscut în mod desăvârşit. El rămâne şi pentru creştinul răsăritean mereu o taină. Căci niciodată lumina primită din persoana lui Hristos nu e o înţelegere totală a persoanei Lui şi a Sfintei Treimi”[580].

Privind înlănţuirea imbatabilă a raţionamentelor simeoniene, extrase din experienţa directă a sfinţeniei, nu putem ajunge la o altă concluzie decât a sa şi anume la faptul că mântuirea personală este o înaintare personală în sfinţenie, adică în trăirea *în* şi *prin* harul lui Dumnezeu.

Părintele nostru nu acordă monopolul sfinţeniei unei categorii anume de credincioşi din Biserică, ci mărturiseşte o *mântuire pentru toţi*, pe măsura fiecăruia, ca simţire personală a slavei dumnezeieşti, ca o legătură sfântă cu Dumnezeu cel Sfânt şi ca o comuniune veşnică cu El.

Pentru Sfântul Simeon sfinţenia este starea *normală*, cotidiană a creştinului ortodox, care se învaţă în primul rând din relaţia vie, harică şi extatică cu Dumnezeu şi nu din cărţi sau printr-o mimare exterioară a ei.

---

[580] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Legătura personală cu Hristos în lumina infinităţii dumnezeieşti, după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, op. cit., p. 316.

2. 5. 4. Unirea cu Dumnezeu şi imaginile comunionale

Ediţiile pre-critice şi cele critice ale operelor simeoniene suferă de ceea ce am numi *pudibonderie fals-puritană* şi la fel şi multe dintre articolele care s-au ocupat de opera simeoniană, atunci când se pune problema receptării imaginilor comunionale, a paradigmelor biblice sau realiste care ilustrează relaţia dintre Dumnezeu şi credincioşii care văd slava Sa.

Din punctul nostru de vedere, credem că o astfel de impotenţă duhovnicească, care se manifestă ca lipsă de apetenţă pentru exprimarea realistico-mistică a lui Simeon, fundamentată pe paradigma Întrupării, vine din aceea că autorii suferă de un *dochetism avansat* şi de o păguboasă *non-aliniere interioară la procesul tainic al îndumnezeirii*, unde toate acestea devin realităţi personale curente.

Dochetismul avansat de care vorbim apără în termeni teologici realitatea totală a Întrupării în dogma hristologică dar nu poate să accepte consecinţele ei reale şi în cadrul mântuirii personale.

Non-alinierea interioară la procesul îndumnezeirii reprezintă tocmai lipsa oricărei raportări interioare la Dumnezeul treimic, prin asceza curăţitoare de patimi, pentru a ajunge la vederea luminii dumnezeieşti.

Însă ambele sintagme, sub umbrela cărora am grupat o întreagă serie de teologi, care nu au nimic de-a face cu experienţa mistică reală şi pe care o contestă în termeni cât se poate de clari, din diferite motive personale, acestea două vorbesc despre divorţul şi schizoidia realmente cutremurătoare dintre *teologia ca arhivare a datelor teologice* şi *teologia harismatică*, ca experiere directă şi contemporană nouă a vieţii Treimii.

Sfântul Simeon tocmai împotriva unei astfel de teologii şi a unor astfel de teologi, care nu aveau nimic de-a face cu legătura directă cu Dumnezeu şi o considerau superfluă, le-a dat replicile realiste ale unirii lui Dumnezeu cu cei credincioşi.

Vehemenţa sa nu se baza pe orgoliu şi pe sentimentul revanşard că trebuie să dea o replică dură acestora, ci pe experienţa directă a tainelor îndumnezeirii şi pe râvna de a mărturisi adevărul în mod deplin.

Astfel în *Discursul* 1 *etic*, Simeon vorbeşte despre comuniunea noastră cu Dumnezeu, citând copios din In. 14 şi 17[581] şi concluzionând: „unirea [ἕνωσιν] pe care o are [Fiul] în chip natural [φυσικῶς] cu Tatăl Său, pe aceasta o făgăduieşte să o avem în har [ἐν χάριτι] şi noi, dacă vrem [ἐὰν θέλωμεν]"[582].

Acelaşi lucru va fi repetat încă de două ori în discursul citat, spunându-se: „slava pe care a dat-o Tatăl Fiului, Fiul ne-o dă prin harul dumnezeiesc [δίδωσιν ἡμῖν θείᾳ χάριτι]; şi un lucru încă şi mai mare este aceea că, precum Acela este în Tatăl şi Tatăl în Fiul, aşa Fiul lui Dumnezeu va fi în noi, şi noi, dacă vrem [εἰ βουλόμεθα], vom fi în har în Fiul"[583], pentru că „Acela a învăţat că unirea [ἕνωσιν] pe care o are El cu Tatăl Său, pe aceea o avem şi noi în chip asemănător [ὁμοίως] cu El"[584].

Realitatea *unirii omului cu Dumnezeu* se conexează la Simeon cu *asumarea deplină a firii omeneşti* de către Dumnezeu Cuvântul.

Tocmai pentru că Logosul lui Dumnezeu a luat întregul trup omenesc şi S-a făcut Dumnezeu şi om, Simeon vorbeşte de o umplere de lumină a fiecărei părţi a trupului nostru.

Îndumnezeirea noastră nu exclude nicio parte a trupului şi a sufletului nostru, pentru că Hristos Şi-a îndumnezeit în mod deplin trupul şi sufletul Său pe care le-a asumat în ipostasul Său preexistent.

De la această asumare integrală a umanităţii şi de la pnevmatizarea ei, adică de la realitatea trupului înviat şi preaslăvit al Domnului, Sfântul Simeon vorbeşte de o *soteriologie pnevmatică*, în cadrul căreia omul se umple integral de lumină şi se face asemenea trupului Domnului [cf. Filip. 3, 21].

Exemplificările sale, în opinia noastră, sunt admirabile prin concreteţea şi non-ambiguitatea lor teologică, aidoma cu imaginile comunionale ale Scripturii.

În cele ce vor urma vom dezbate o serie de imagini comunionale din teologia simeoniană, care au *scandalizat* pe mulţi, dar care nu au alt rol, decât pe acela de a tuşa cu cea

[581] Versetele citate aici sunt In. 14, 20; 17, 20; 21; 22; 24; 26, cf. SC 122, Disc. etice, I, 6, 40-57, p. 226-228 / Ică jr. 1, p. 133.
[582] Idem, Disc. etice, I, 6, 63-65, p. 228 / Ibidem.
[583] Idem, Disc. etice, I, 6, 68-72, p. 228 / Idem, p. 134.
[584] Idem, Disc. etice, I, 6, 118-119, p. 232 / Idem, p. 135.

mai mare rigoare *realitatea dumnezeiască* a comuniunii noastre *reale* cu Dumnezeu.

Avem aşadar un realism al imaginii, al paradigmei umane care ilustrează realismul personalist al unirii noastre cu Dumnezeu.

Începem descinderea noastră teologică în imagologia personalistă simeoniană cu imaginea *alăptatului dumnezeiesc*.

În *Discursul* 4 *etic*, într-un context pe deplin hristologico-pnevmatologic, unde cei îndumnezeiţi sunt prezentaţi ca îmbrăcându-se în Hristos, adică în lumină şi „se văd pe ei înşişi împodobiţi cu o slavă negrăită şi cu un veşmânt dumnezeiesc strălucitor”[585] şi unde Stăpânul „li Se face hrană şi băutură veşnică şi nemuritoare”[586], în acest context, Simeon introduce imaginea alăptatului dumnezeiesc de care vorbeam, parafrazând şi modificând în acelaşi timp imaginea paulină a *alăptatului patern* de la I Cor. 3, 1-2.

În concret, Simeon spune: iar Stăpânul „se vede de către unii, ca un *sân luminos* [φωτοειδὴς μαζὸς] pus în gura minţii lor [τῷ τοῦ νοὸς αὐτῶν στόματι ἐμβαλλόμενος] şi care le dă să sugă [θηλάζειν] acelora, câţi sunt prunci [νήπιοι] întru Hristos [I Cor. 3, 1-2] şi nu sunt în stare să primească hrană tare [στερεᾶς τροφῆς], cărora li se face deodată hrană şi băutură, şi le produce o asemenea dulceaţă, încât nu mai vor sau, mai degrabă, nici nu mai pot să se smulgă de El. Iar faţă de cei înţărcaţi [ἀπογαλακτισθεῖσι] se poartă ca un părinte iubitor de copii călăuzindu-i [παιδαγωγῶν] şi educându-i [παιδεύων]”[587].

Comutând astfel centrul de greutate de la *Părintele duhovnicesc* [paradigma paulină] la *Părintele ceresc* [paradigma simeoniană] textul de faţă nu poate provoca reacţii adverse, atâta timp cât exprimă, foarte direct, realitatea vederii dumnezeieşti.

Lumina dumnezeiască, extazul iniţial este pentru începători ca un sân care îi hrăneşte şi îi dezvoltă spre primirea hranei tari, adică a dogmelor dumnezeieşti înţelese extatic.

Simeon nu aduce în prim-plan imaginea alăptatului dumnezeiesc pentru a cădea într-o abordare sexuală grosieră a extazului, cum acuză pudibunzii de care vorbeam la

[585] SC 129, Disc. etice, IV, 264-265, p. 26 / Idem, p. 226.
[586] Idem, Disc. etice, IV, 270-271, p. 26 / Ibidem.
[587] Idem, Disc. etice, IV, 271-279, p. 26-28 / Idem, p. 226-227.

început, ci el foloseşte paradigma paulină la nivelul extatic şi realist al hrănirii mistice.

Diferenţa dintre νήπιοι şi cei ἀπογαλακτισθεῖσι, adică dintre *pruncii sugari* şi *cei care au terminat-o cu alăptatul*, confirmă diferenţa de grad a sfinţeniei dintre cei care pornesc pe drumul sfinţeniei, luminaţi fiind de vederea slavei Treimii şi cei care sunt călăuziţi prin lumină, învăţaţi continuu, cele de taină ale lui Dumnezeu.

Imaginea *alăptatului divin* sau *a vederii luminii ca un sân luminos* exprimă, după cum s-a văzut, o distincţie a experienţei mistice extrem de importantă şi nu un motiv de poticnire pentru cititorii Sfântului Simeon.

Tot în *Discursul* 4 *etic*, Simeon construieşte pe baza locului paulin de la Efes. 4, 13 imaginea *bărbatului desăvârşit*, unde analizează fiecare parte a trupului mistic al acestui bărbat, adică a virtuţilor sale.

Ceea ce *scandalizează* iarăşi în această descriere extrem de interesantă şi de dumnezeiască este realitatea *părţilor ascunse* ale bărbatului.

Însă tocmai această realitate *a părţilor ascunse*, identificată cu organele sexuale ale bărbatului reprezintă cele mai mari virtuţi ale misticului.

Redăm pasajul simeonian cu pricina, ca să vedem întregul enunţ al Părintelui nostru:

„Mădularele şi părţile care trebuie acoperite [Μέλη καὶ μόρια ἅ ἐγκαλύπτεσθαι χρεών]sunt rugăciunea neîncetată a minţii, dulceaţa lacrimilor care vine din vărsarea lor, bucuria inimii şi mângâierea ei negrăită”[588].

Contextul general al acestei paradigme imagologice ne sugerează foarte clar că nu e vorba de părţi interne ale corpului uman, pentru că acestea sunt analizate pas cu pas, în fraze de sine stătătoare, ca şi acestea de faţă, ci de organele sexuale ale bărbatului, luat ca paradigmă, pentru a i se contempla duhovniceşte [πνευματικῶς θεωρούμενα][589] părţile sale constitutive – asta subliniază Simeon – şi nu trupeşte şi senzualist.

Dacă pentru *rinichi* şi *şale,* înţelese mistic, Simeon citează Scriptura în mod abundent [Ps. 25, 2; Efes. 6, 14; I Petr. 1, 13; Efes. 3, 6; I Cor. 9, 23][590], pentru organele sexuale înţelese mistic el nu aduce niciun argument

[588] Idem, Disc. etice, IV, 375-378, p. 34 / Idem, p. 229-230.
[589] Idem, Disc. etice, IV, 370, p. 34 / Idem, p. 229.
[590] Cf. Idem, Disc. etice, IV, 382-390, p. 36 / Idem, p. 320.

scriptural, ci toate argumentele pe care le aduce sunt însăşi virtuţile ca atare, pe care el le desemnează drept experienţe tainice, mistice, ale omului duhovnicesc.

Rugăciunea neîncetată a minţii [ἡ ἀδιάλειπτος εὐχὴ κατα νοῦν] – iată, un nou argument al experienţei isihaste a Sfântului Simeon! – care era cadrul real în care el vedea lumina lui Dumnezeu, e însoţită de *dulceaţa lacrimilor*, de *bucuria inimii* şi de *mângâierea negrăită*, pe care le trăieşte omul duhovnicesc care se nevoieşte curat şi vede lumina dumnezeiască.

Verbul καλύπτω, o extensie de la rădăcina καλυβ, de unde vine şi καλύβη [colibă][591] ne indică faptul că cele care sunt acoperite, acele părţi acoperite sunt de fapt foarte intime, foarte personale pentru noi şi sunt păzite de priviri răutăcioase, duşmănoase.

Ca şi organele sexuale, acoperite din ruşine bună, corectă, tot la fel şi lucrurile de taină ale vieţii duhovniceşti, ne spune cu alte cuvinte Simeon, sunt şi trebuie să fie păstrate în taina inimii noastre, atâta timp cât nu există cineva care doreşte să ştie, cu smerenie şi dor după adevărul dumnezeiesc, cele care se petrec în adâncul fiinţei celor care se îndumnezeiesc.

Dezvăluirea fără atenţie a descoperirilor dumnezeieşti, fără discernământ, fără raportarea la auditoriu este un act de *indecenţă duhovnicească*, aidoma celui de a ne expune trupul gol în faţa unei mase de oameni. Exhibiţionismul duhovnicesc, ca şi cel trupesc de altfel, cere persoane cu care avem o mare comuniune sau de care ne leagă o experienţă duhovnicească asemănătoare ca intensitate.

Tot într-un context hristologico-pnevmatologic, în *Imnul* 15, Sfântul Simeon alege să vorbească despre „lucrurile înfricoşătoare"[592] ale îndumnezeirii noastre.

Aceste lucruri înfricoşătoare prin frumuseţea lor dumnezeiască şi prin măreţia lor neînţeleasă sunt consecinţa faptului că Fiul a luat trup şi ne-a dat pe Duhul Său cel dumnezeiesc şi ne-a făcut pe toţi rudele Sale, o singură casă a lui David[593].

Pe lângă faptul că suntem σπέρμα [sămânţa] dumnezeiască a lui Hristos, şi mai înfricoşător este, spune în mod apăsat Părintele nostru, aceea că, Domnul nostru este

---

[591] Cf. Liddell-Scott *Lexicon*, 21632, apud. BW. 0.7.
[592] SC 156, Imne, XV, 115, p. 286 / Ică jr. 3, p. 93.
[593] Idem, Imne, XV, 122-124, p. 286 / Ibidem.

împreună cu noi şi acum şi în veci şi locuieşte în toţi cei care Îl iubesc pe El, fiind în întregime cu noi[594].

Adjectivul ὅλος [întreg], urmat de un al doilea, de μόνος [singur], fac distincţii cruciale în 15, 134-136.

Simeon insistă pe valoarea definitorie a celor două adjective pentru a arăta că relaţia noastră cu Hristos este integrală, fără rest şi că relaţia mistică nu are intermediari ci este o relaţie μόνον μόνος, *a celui singur* cu *Cel singur*, cu Singurul[595].

Integralitatea relaţiei cu Hristos a celui credincios e o urmare directă a asumării integrale şi a îndumnezeirii integrale a umanităţii Sale, pe de o parte iar, pe de altă parte, comuniunea noastră cu Hristos se realizează prin Duhul Său, prin vederea luminii dumnezeieşti, în mod direct, trăind *numai cu* Dumnezeu şi *prin* El.

Într-o gradaţie firească a expunerii, Simeon ne anunţă lucruri şi mai cutremurătoare decât cele spuse până acum[596], faptul că „ne facem mădulare ale lui Hristos[I Cor. 6, 15], iar Hristos Se face mădularele noastre”[597].

Cu această frază începe pasajul *dilematic*, unde Simeon mărturiseşte prezenţa lui Hristos în fiecare parte a trupului nostru:

„Hristos [Se face] mâna mea, Hristos [Se face] piciorul meu, al celui preaticălos, iar eu, ticălosul, [mă fac] mână a lui Hristos şi picior al lui Hristos.

Mişc mâna şi Hristos în întregime este mâna mea – căci, înţelege-mă!, este neîmpărţită [ἀμέριστον] Dumnezeirea dumnezeiască –, mişc piciorul şi, iată!, fulgeră ca Acela.

Să nu spui că blasfemiez, ci primeşte acestea şi închină-te lui Hristos, Care *te face* [σε ποιοῦντι] astfel! Căci dacă *ai vrea şi tu* [σὺ θελήσειας], ai deveni şi tu mădular al Lui, şi aşa toate mădularele fiecăruia dintre noi se vor face mădulare ale lui Hristos şi Hristos mădularele noastre; şi toate cele necuviincioase le va face cuviincioase [I Cor. 12, 23-24], împodobindu-le cu frumuseţea şi slava Dumnezeirii, şi ne vom face dumnezei coexistând împreună cu Dumnezeu, nemaivăzând deloc necuviinţa trupului, ci toţi

[594] Idem, Imne, XV, 129-134, p. 286-288 / Ibidem.
[595] Idem, Imne, XV, 135, p. 288 / Ibidem.
[596] Idem, Imne, XV, 140, p. 288 / Ibidem.
[597] Idem, Imne, XV, 141, p. 288 / Ibidem.

asemănându-ne cu Hristos prin tot trupul iar fiecare mădular al nostru va fi Hristos întreg.

Căci devenind multe, El rămâne neîmpărţit, iar fiecare e Însuşi Hristos întreg. Ai recunoscut deci negreşit că Hristos e şi degetul, ba chiar şi organul [βάλανον] [meu sexual] şi n-ai tremurat şi nu te-ai ruşinat?

Căci Dumnezeu *nu S-a ruşinat* să se facă asemenea ţie, tu însă te ruşinezi să te faci asemenea Aceluia? [’Αλλὰ Θεός σοι ὅμοιος οὐκ ᾐσχύνθη γενέσθαι, συ δὲ ἐκείνῳ ὅμοιος αἰσχύνῃ γεγονέναι;]

Nu mă ruşinez, spui tu, să mă fac asemenea Aceluia, dar când te-am auzit vorbind, că Acela Se face asemenea mădularului ruşinos [τοῦ ἀσχήμονος μέλους], mi s-a furişat în suflet gândul că spui o blasfemie.

– Rău ai gândit, căci acestea nu sunt ruşinoase [οὐ ἄσχημα]. Ci ele sunt mădulare tainice/ascunse [κρυπτά] ale lui Hristos, căci se acoperă şi pentru faptul că sunt mai de cinste decât celelalte [I Cor. 12, 23], ca mădulare tainice/ascunse şi nevăzute de toţi ale Celui Tainic, din care se dă sămânţa [I In. 3, 9] în împreunarea dumnezeiască [ἐξ οὗ τὸ σπέρμα δίδοται ἐν συνουσίᾳ θείᾳ], formată în chip cutremurător în formă dumnezeiască de Însăşi Dumnezeirea întreagă, căci este Dumnezeu întreg Cel care se uneşte cu noi [ὅλος Θεὸς γάρ, ὃς συνενοῦται μεθ’ ἡμῶν], o, taină cutremurătoare!

Şi se face într-adevăr o nuntă negrăită şi dumnezeiască [γάμος ὁ ἄρρητος καί θεῖος]: Dumnezeu Se uneşte/împreunează/amestecă [μίγνυται] cu fiecare dintre noi şi – voi spune iarăşi acestea – fiecare se uneşte de plăcere cu Stăpânul”[598].

Se vede din acest amplu text citat, că Simeon îşi fundamentează afirmaţiile sale teologice pe două realităţi capitale: pe integralitatea asumării firii umane de către Domnul şi pe experienţa mistică a îndumnezeirii.

Hristos nu S-a ruşinat să ia întregul trup omenesc şi să Se facă om, îndumnezeind şi organele sexuale omeneşti iar noi ne ruşinăm să vorbim despre asumarea integrală a trupului de către El şi nu dorim să vedem, cum se petrece şi în noi această îndumnezeirea totală a trupului nostru.

Pentru Simeon nu e o *blasfemie* să vorbim despre genitalitatea Domnului, atâta timp cât problema în cauză e

[598] Idem, Imne, XV, 142-177, p. 288-292 / Idem, p. 93-95.

văzută ca realitate transfigurată, plină de lumină la Învierea Sa din morţi.

Dacă trupul înviat al Domnului era plin de slavă, vrea să ne spună Simeon şi întreaga învăţătură a Bisericii, atunci şi noi vom fi plini de slavă, încă de acum, dacă ne îndumnezeim întreaga noastră fiinţă.

Însă trebuie evidenţiat aici că unirea noastră deplină cu Domnul şi existenţa Lui în fiecare mădular al nostru plin de lumină este o consecinţă directă a unirii ipostatice, pentru că Simeon vorbeşte despre o unire a noastră cu dumnezeirea lui Hristos, care nu se împarte după numărul membrelor noastre sau după numărul persoanelor care se împărtăşesc de ea.

Din acest pasaj se vede foarte clar statornicia Sfântului Simeon pe aspectul integralist al asumării trupului omenesc în ipostasul Logosului, fără de care nu poate exista mântuirea şi îndumnezeirea celor credincioşi.

Simeon apără umplerea de har şi îndumnezeirea organelor sexuale omeneşti ale Domnului, după cum Sfinţii de dinaintea lui apăraseră, împotriva lui Apolinarie spre exemplu, existenţa minţii şi a raţiunii umane în umanitatea Sa.

Numai dacă Domnul a luat şi a îndumnezeit fiecare mădular omenesc putem vorbi despre reala noastră îndumnezeire.

Realismul soteriologic simeonian este realismul soteriologic al Bisericii dintotdeauna, care se bazează pe întrepătrunderea ipostatică negrăită a dumnezeirii şi a umanităţii în persoana Cuvântului întrupat şi pe relaţia abisală, prin Duhul, a lui Hristos cu toţi cei credincioşi.

Tocmai de aceea Simeon insistă pe realitatea *unirii* şi a *nunţii* noastre cu Dumnezeu.

Când Simeon vorbeşte de συνουσίᾳ θεία sau de γάμος nu se referă la ceva exterior ci la relaţia abisală pe care slava lui Dumnezeu o provoacă în fiinţa noastră.

Citând I In. 3, 9 şi vorbind despre *sământa lui Dumnezeu*, despre lumina care ne naşte ca fii ai lui Dumnezeu şi care ne uneşte cu Dumnezeul treimic, Simeon nu face decât o exegeză extinsă a locului ioaneic.

Întreaga sa structură teologică este fundamentată scriptural şi experenţial şi aceasta se poate deduce foarte uşor, dacă urmărim citatele scripturale care apar în textele

sale ca motive de disertaţie teologică sau ca borne de identificare a propriilor sale experienţe duhovniceşti.

Unirea, *nunta* noastră cu Dumnezeu sau *vederea* luminii Sale dumnezeieşti sunt una şi aceeaşi realitate. Multiplicitatea formelor în care se vorbeşte despre extaz nu vrea să atragă atenţia, decât asupra faptului că nuanţele fiecărei caracterizări umane a vederii dumnezeieşti reprezintă bogăţia negrăită de sensuri a experienţei directe a vederii divine.

Scriptura şi Părinţii, folosind diverse exemple umane pentru a ne explica vederea dumnezeiască vor să ne spună în definitiv, că aceasta este o realitate mult prea copleşitoare ca vreun exemplu uman să o poată epuiza sau încercui într-un mod propriu sieşi.

Discursul scriptural şi teologic despre Împărăţia lui Dumnezeu şi despre vedere au rolul numai de a spori dorul după experierea lor şi nu înlocuiesc experienţa ca atare. De aceea ele sunt invitaţii, sugestionări continue ale iubirii noastre de Dumnezeu, pentru a dori să gustăm cele negrăite ale lui Dumnezeu.

Acest lucru se vede şi în cazul imaginii *săracului şi a prinţesei*[599]. Prinţesa, întruchipare a luminii dumnezeieşti, stă în iatacul [κοιτῶνος] ei [r. 879] iar săracul îndrăgostit stă afară, umilit pentru condiţia sa mizeră.

Dar dacă prinţesa, alias lumina dumnezeiască, printr-o mică deschizătură [ἐκ μικρᾶς ὀπῆς] [r.881] a cortului ceresc îi întinde mâna ei acoperită de aur, atunci îndrăgostitul doreşte să o aibă de soţie pentru totdeauna.

Când mâna prinţesei, adică lumina se retrage şi el nu mai vede nimic, săracul trăieşte „o durere insuportabilă" [θλῖψιν ἀφόρητον] [r. 888] şi se umple de un dor şi mai viu pentru lumină.

Imaginea îndrăgostitului de persoane greu accesibile este o introducere în discuţia despre trecerea de la cunoaşterea lui Dumnezeu prin contemplarea creaţiei Sale la vederea slavei Sale.

Contemplarea făpturilor, spune Simeon, e o urcare în trepte la iubirea, credinţa şi frica curată de Domnul[600]. Dar cei care „s-au unit în chip fiinţial cu Dumnezeu [οὐσιωδῶς τῷ Θεῷ] Însuşi şi s-au învrednicit de vederea [θέας] şi

[599] SC 129, Disc. etice, IV, 874-892, p. 70-72 / Ică jr. 1, p. 244.
[600] SC 129, Disc. etice, IV, 911-917, p. 72-74 / Idem, p. 245.

împărtăşirea [μεθέξεως] Lui, nu mai sunt atraşi în chip pătimaş sau cu alipire pătimaşă de icoana celor create, nici de umbra celor văzute.

Căci gândirea lor petrecând în cele mai presus de simţire [ὑπὲρ αἴσθησιν] şi fiind amestecată cu ele şi îmbrăcată cu strălucirea firii dumnezeieşti, ei nu mai au simţirea îndreptată spre cele văzute ca şi mai înainte"[601].

Acomodarea noastră interioară cu lumina dumnezeiască este cea care ne mută/ scoate simţirea din alipirea de lume şi ne-o uneşte cu cele ale veşniciei.

În teologia simeoniană partea pasională a fiinţei noastre nu se doreşte a fi distrusă sau diminuată cumva, ci îndreptată spre lumina dumnezeiască şi spre dorirea lui Dumnezeu şi potenţată continuu.

La fel şi partea voliţională a fiinţei celui credincios cât şi διάνοια, gândirea noastră sunt redirecţionate de vederea luminii şi tocmai în umplerea noastră de lumină ne găsim adevărata mişcare *naturală* a fiinţei umane.

Viaţa duhovnicească nu este la Simeon un *etaj superior* al existenţei umane ci adevărata mobilitate a fiinţei noastre, adevăratul dinamism şi reala împlinire a noastră în relaţia cu Dumnezeu. Viaţa în Dumnezeu este viaţa normală a omului şi ea este o viaţă a sfinţeniei.

Imaginea *tăierii întunericului*[602] este sinonimă în înţelegerea ei cu *deschizătura* iatacului de mai înainte.

Stăpânul lumii a pus întunericul luminii Sale ca tăinuire/acoperământ [ἀποκρυβὴν] [r. 166] al Său. Dar când vrea să ne înnoiască fiinţa cu totul, să ne învie din morţi prin lumina slavei Sale [r. 167-168], atunci „va tăia întunericul [διατέμνει τὸ σκότος] şi va trece pe acolo mintea noastră şi Se va pleca pe acolo ca printr-o deschizătură [ἐξ ὀπῆς] şi ne va lăsa să-L vedem într-un chip nedesluşit, pe cât se poate vedea discul soarelui sau al lunii.

De aici mintea se învaţă, sau, mai bine-zis, cunoaşte [γινώσκει] şi este iniţiată [μυεῖται], încredinţându-se că nu există cu adevărat o altă împărtăşire parţială [μερικῇ μετοχῇ] de bunătăţile cele negrăite ale lui Dumnezeu" [r. 169-175] decât aceasta.

Tăierea întunericului şi *trecerea prin deschizătură* nu sunt decât două imagini sugestive ale extazului.

---

[601] SC 129, Disc. etice, IV, 917-924, p. 74 / Ibidem.
[602] SC 122, Disc. etice, I, 12, 166-183, p. 284-286 / Idem, p. 155-156.

Obişnuirea cu lumina dumnezeiască din finalul *Discursului* 1 *etic* desemnează însă experienţa cotidiană a luminii, care nu mai este un rapt fulgerător al nostru de către lumină, ci o coabitare cu lumina, o trăire continuă cu ea, după cum o trăiesc cei desăvârşiţi în sfinţenie.

În această stare dumnezeiască, cel desăvârşit, spune Simeon, învaţă de la lumină „minuni peste minuni şi taine peste taine şi vederi peste vederi, fiind luminat de ea, ca să spun aşa, în tot ceasul. […] Căci dacă ar vrea să scrie aceste lucruri, nu i-ar ajunge nici hârtia şi nici cerneala, dar i-ar lipsi, cred eu, şi timpul ca să le povestească în amănunţime”[603].

Starea vederii cotidiene a luminii în fiinţa noastră nu este un extaz, ci o coabitare cu lumina, unde cel îndumnezeit „se vede pe sine însuşi [în lumină] şi cele privitoare la sine şi pe cei de aproape ai săi şi prezice, cunoscând mai dinainte [multe lucruri].

Şi mai ştie că, dacă va ajunge în afara acestei închisori, şi încă şi mai mult după învierea [tuturor din morţi], şi va vedea lumina aceea de neîndurat [ἄστεκτον] aşa cum este ea, [atunci va vedea] şi bunătăţile din aceea”[604].

Dar pentru a ajunge la lumina dumnezeiască, ca prezenţă şi vedere continuu în fiinţa noastră, Simeon ne pune înainte imaginea *oaselor moarte* care nu pot fi reanimate, ridicate la viaţă decât de Duhul lui Dumnezeu.

În *Discursul* 7 *etic* Simeon arată că oasele tuturor virtuţilor noastre nu pot forma un om viu, un om deplin, fără prezenţa Sfântului Duh în noi:

„Căci aşa cum, dacă cineva pune os mort [τις ὀστοῦν νεκρόν] lângă os mort şi articulaţie [ἁρμονίαν] lângă articulaţie [Iez. 37, 7-8]… [aceasta] la nimic nu foloseşte, dacă nu este Cel ce face să se vadă carne şi nervi [peste ele] şi nu face să se unească articulaţiile cu nervii, tot la fel dacă peste acele oase moarte se pune carne şi piele şi se face din ele un trup, iarăşi nici aceasta nu va fi de vreun folos, [dacă] lipseşte însă Duhul care îl face viu şi îl mişcă, adică [de] este lipsit de suflet”[605].

Prezenţa harului în noi reprezintă pentru Simeon *sufletul* vieţii noastre duhovniceşti. Tot ceea ce întreprindem pentru mântuirea noastră nu este garantat decât de lumina

---

[603] Idem, Disc. etice, I, 12, 426-431, p. 302 / Idem, p. 163.
[604] Idem, Dis. etice, I, 12, 434-439, p. 304 / Ibidem.
[605] SC 129, Disc. etice, VII, 310-318, p. 178 / Idem, p. 289.

dumnezeiască, care, atunci când vine în noi, ne încredinţează de adevărul iubirii şi al râvnei noastre pentru viaţa sfântă.

În imaginea *cuptorului încins*, a sufletului plin de focul Dumnezeirii, Simeon arată curăţirea şi umplerea noastră de lumină, ca unire cu lumina şi ca strălucire a noastră prin ea: „aşa cum cuptorul aprins [ἐκκαιόμενος κλίβανος]…după ce se încinge puternic, se face cu totul străveziu şi asemenea focului…aşa şi sufletul…după ce…s-au mistuit [toate cele rele din el, din cauza luminii,]…rămâne numai fiinţa sufletului fără patimi [ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία μόνη χωρὶς πάθους]…,[moment în care] focul dumnezeiesc şi nematerial se uneşte cu aceasta în chip fiinţial [οὐσιωδῶς] şi îndată aceasta se aprinde şi străluceşte şi se împărtăşeşte [de lumină].

[Căci]…împărtăşindu-se de lumina dumnezeiască şi negrăită [θείου καὶ ἀρρήτου φωτός], se face şi el foc prin împărtăşire [μέθεξιν] ”[606].

Imaginea unirii focului dumnezeiesc cu fiinţa noastră este o personalizare a tot ce înseamnă dinamism ardent în Scriptură. Sfântul Simeon foloseşte din plin imaginea *luminii* şi a *focului*, ca şi pe aceea a *entuziasmului divin*, a *bucuriei negrăite* pentru a sublinia paradigma vederii dumnezeieşti.

Dacă în ultima imagine prezentată de către noi, focul luminii aprindea inima şi topea orice impuritate din suflet, în imaginea *miresei* care se uneşte cu Mirele ei, amprenta principală care ni se fixează în suflet, care ni se transmite spre înţelegere este *curăţia inimii.*

În *Discursul* 15 *etic* mireasa [νύμφη], sufletul nostru curat, întreaga noastră fiinţă plină de curăţie, „se uneşte culcându-se [τῇ ἑνώσει συγκοιταζόμενος] cu Mirele Hristos şi se scoală împreună cu El [συνανιστάμενος] spre viaţa veşnică sau mai degrabă [rămâne] în El pururea şi Îl poartă pe Acela care [a rămas] în ea”[607].

Unirea conjugală dintre mireasă şi Mire este reală şi ea este una din expresiile mistice tradiţionale ale unirii cu lumina.

Simeon nu l-a folosit numai pe ἕνωσις în ecuaţie, ci a precizat, ca şi Pavel în Efes. 5, 23-32, că această unire este

---

[606] Idem, Disc. etice, VII, 521-537, p. 192-194 / Idem, p. 296.
[607] Idem, Disc. etice, XV, 34-37, p. 446 /Idem, p. 401.

una care se face în κοῖτος, în patul conjugal, adică în cea mai mare profunzime a fiinţei noastre.

În *Imnul* 15, apare aceeaşi imagine a miresei, a sufletului-mireasă a lui Hristos, unde „sufletele tuturor devin mirese cu care Se uneşte [ἑνοῦται] Creatorul, iar ele [se unesc] la fel cu El, şi are loc nunta duhovnicească [ὁ γάμος πνευματικῶς], Acesta amestecându-se [συμμιγνύμενος] cu ele într-un mod propriu lui Dumnezeu"[608].

Simeon, ca şi Pavel, nu redă o imagine libidinoasă, lascivă a relaţiei noastre cu Dumnezeu, ca o *sublimare* a sexualităţii şi ca o *ipostaziere* a ei în sfera raporturilor noastre mistice cu Dumnezeu, ci el foloseşte realismul şi dinamica unirii sexuale ca paradigmă a unirii cu Dumnezeu, care lasă în noi urme reale, concrete, adânci.

Imaginea *unirii conjugale* este adânc scripturală şi patristică, Simeon nefăcând altceva, decât să-i dea o personalizare foarte sugestivă, clară, frapantă în sensul bun al cuvântului, pentru cel care o întâlneşte în scrierile sale.

Sfântul Simeon are calitatea uluitoare de a fi cuceritor în scrierile sale, tocmai prin aceea că foloseşte imagini cotidiene, extrem de cunoscute, banale, pe care le ridică deodată la valoarea adâncă a experienţei mistice şi, prin care, explică cele mai adânci taine ale îndumnezeirii.

Unirea conjugală sau *beţia* – după cum o să arătăm imediat – realităţi foarte concrete şi, la prima vedere, neavând *nimic* de-a face cu extazul, devin la Simeon *apropieri* de taina sfinţeniei, a unirii dumnezeieşti dintre Dumnezeu şi omul credincios pentru veşnicie.

Pe Simeon îl interesează nu conformitatea exemplului, a paradigmei cu unirea mistică, extatică, ci unul dintre sensurile paradigmei, pe care îl tuşează în mod evident.

În *Cateheza* 23[609], unde conformează bucuria vederii luminii cu beţia pe care ne-o provoacă vinul, Simeon nu e atent decât la două aspecte : acela al euforiei pe care îl provoacă vederea mistică şi al realismului ei în întreaga noastră fiinţă.

Euforia vederii luminii dumnezeieşti aliniată euforiei vinului e caracterizată prin atracţia puternică faţă de ea [r. 161], prin desfătarea pe care o simte când vede lumina [r.

[608] SC 156, Imne, XV, 221-223, p. 294 / Ică jr. 3, p. 96.
[609] SC 113, Cat., XXIII, 158-201, p. 24-28 / Ică jr. 2, p. 254-255.

164], prin insaţiabilitatea cu care o doreşte [r. 165-167], prin dorul de ea [r. 167-170].

Însă realismul euforiei şi al prezenţei luminii în întreaga fiinţă a văzătorului ei este descrisă de Simeon în termeni foarte direcţi: „scânteierea vinului [στίλβα τοῦ οἴνου] [dumnezeiesc] şi raza soarelui [ἀκτὶς τοῦ ἡλίου] [ceresc] care scânteiază strălucitor pe faţa celui care-l bea străbat până în măruntaiele/intestinele lui, până în mâinile şi picioarele lui şi până în spatele lui, făcându-l în întregime foc [πῦρ ὅλον] pe cel care-l bea şi în stare să ardă şi să topească pe vrăjmaşii care se apropie de el din toate părţile”[610].

Vederea luminii, a vinului dumnezeiesc, prezentat ca o umplere a noastră de beţie mistică este la Simeon o transformare a noastră în oameni plini de entuziasm, de vitalitate duhovnicească şi trupească, care simţim în noi lumina ca foc, care ne întăreşte în luptele cu demonii şi ne face înfricoşători pentru ei.

Entuziasmul divin de care vorbeşte Simeon nu e o stare umană, de înflăcărare umană, ci e vărsarea vinului ceresc, a focului ceresc în noi, deci o stare divino-umană.

În fraza finală a pasajului pe care îl discutăm băutura divină, vinul dumnezeiesc nu produce alterarea noastră, ci însănătoşirea noastră[611]. Sănătatea [ὑγείαν] şi farmecul frumuseţii pe care o naşte sănătatea duhovnicească sunt la Simeon fără κόρον, fără *saţiu*[612].

Şi, pentru că am început această secţiune sub semnul paternităţii divine, cu accente materne puternice la nivel extatic, vorbind de *alăptatul dumnezeiesc*, ne încheiem expunerea noastră despre imagologia simeoniană a unirii cu lumina tot cu o confesiune maternală, în care Simon se prezintă pe sine ca hrănindu-se din laptele luminii :

„Iar aducându-ne aminte de bucuria şi de lumina aceea şi de dulcea ei plăcere, plângeam şi ne tânguiam ca un copil de ţâţă care vede pe mama sa şi, aducându-şi aminte de dulceaţa laptelui, izbucneşte în plâns, căutând iarăşi [sânul] acela, ca să sugă pe săturate”[613].

---

[610] Idem, Cat., XXIII, 185-191, p. 26 / Idem, p. 255.
[611] Idem, Cat., XXIII, 198-201, p. 28 / Ibidem.
[612] Idem, Cat., XXIII, 200-201, p. 28 / Ibidem.
[613] SC 196, Imne, XLIX, 87-91, p. 152-154 / Ică jr. 3, p. 258.

Aşadar bucuria luminii produce continue reamintiri ale ei şi ne provoacă continuu la doriri ale ei şi mai intense, şi mai clare şi mai vii în fiinţa noastră.

Vederea luminii nu este o *căutare secundară* în viaţa şi teologia Sfântului Simeon, ci reprezintă însăşi găsirea, regăsirea sufletului nostru[614].

A ne regăsi sufletul spune Simeon aici înseamnă „a vedea pe Dumnezeu, a ajunge în lumina Lui mai înaltă decât toată creatura văzută, şi a-L avea Păstor şi Învăţător pe Dumnezeu"[615].

Din această cauză vederea Lui cât şi imaginile cu ajutorul cărora reprezintă unirea cu El, prin care a aprins şi mai mult dorul de El, nu reprezintă imagini ilegitime în teologia sa, ci exprimări antropomorfe percutante ale unor experienţe extatice care depăşesc orice descriere.

De fiecare dată Simeon a atras atenţia că imaginile sale, oricare ar fi ele, nu trebuie luate ad litteram, ci ele trebuie contemplate duhovniceşte.

Tocmai de aceea nu putem să fim de acord cu cei care se *smintesc* de imaginile sale mistice, atâta timp cât ele nu se cer interpretate literal, ci după înţelesul lor mistic, care ne dezvăluie realităţile profunde ale comuniunii noastre cu Prea Sfânta Teime.

---

[614] Epistole, I, apud. Ică jr. 3, p. 317.
[615] Ibidem.

2. 5. 5. Lumina dumnezeiască şi Părintele duhovnicesc

Poate că într-o altă desfăşurare a întregii expuneri trebuia să începem cu această temă pe care o abordăm acum[616].

Importanţa Părintelui duhovnicesc în viaţa şi teologia Sfântului Simeon este capitală, atâta timp cât el consideră chemarea sa la viaţa mistică a Bisericii, primirea luminii şi înaintarea în vederea ei ca urmări ale încrederii în Părintele său şi ale cinstirii lui până la capăt.

Lumina dumnezeiască este darul lui Dumnezeu însă la ea ajungem conduşi de Părintele duhovnicesc, de omul plin de Duhul, care ne învaţă cele ale despătimirii.

În *Imnul* 1, Sfântul Simeon îşi numeşte Părintele *Apostol* al Domnului[617]. Titlul pe care acesta i-l *conferă* Sfântului Simeon Evlaviosul nu este unul gratuit.

În *Imnul* 15, vorbind despre asumarea şi îndumnezeirea umanităţii de către Hristos în ipostasul Său divino-uman, Simeon arată că Părintele său a ajuns un om nepătimitor încă de aici:

Hristos „S-a făcut om întreg, fiind Dumnezeu întreg cu adevărat, Unul, nu împărţit [după firi], [adică] bărbat desăvârşit întru toate. Acelaşi fiind Dumnezeu şi pe de-a-ntregul [Dumnezeu] în toate mădularele întregi.

Aşa s-a făcut şi acum, în vremurile de pe urmă, Sfântul Simeon Evlaviosul, Studitul. Acesta nu se ruşina de mădularele oricărui om, nici de a-i vedea pe alţii goi, nici de a fi văzut el însuşi gol. Căci avea pe Hristos întreg şi el însuşi întreg era Hristos.

Iar toate mădularele lui şi mădularele oricărui altul, în parte şi pe toate, pe acestea le vedea ca pe Hristos şi de aceea rămânea nemişcat [ἀκίνητος], nevătămat [ἀβλαβής] şi

---

616 Sfântul Iustin Popovici, vorbind despre cultură şi sfinţenie în profunda sa evaluare a culturii europene, spunea : „În afara Sfinţilor nu există învăţători şi pedagogi desăvârşiţi, nicio cultură adevărată fără sfinţenie. Numai Sfântul este adevăratul pedagog şi învăţător; numai sfinţenia este adevărata lumină. Cultura adevărată, luminarea adevărată, nu sunt nimic altceva decât iradierea sfinţeniei. Numai Sfinţii sunt cu adevărat luminaţi", cf. Arhim. Iustin Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om. Abisurile şi culmile filozofiei*, studiu introd. şi trad. de Pr. Prof. Ioan Ică şi Diac. Ioan I. Ică jr., prefaţă de Prof. Ioannis N. Karmiris, postfaţă de Panayotis Nellas, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 83. Pentru Sfântul Simeon Părintele duhovnicesc este un om Sfânt, un om întru care este evident Duhul Sfânt.

617 SC 156, Imne, I, 49, p. 160 / Ică jr. 3, p. 53.

nepătimitor [ἀπαθής], ca unul care era el însuşi întreg Hristos”[618].

Simeon Evlaviosul este *Apostol* al Domnului tocmai pentru că a ajuns nepătimitor ca şi Apostolii, dar a primit ca şi Apostolii, prin descoperire dumnezeiască, adevărata învăţătură despre Dumnezeu.

Părintele duhovnicesc nu este *doar* un nevoitor ortodox sau *oricare* dintre preoţii duhovnici – ca şi când acesta ar fi singurul său mod de *reperare* – ci, pentru Simeon, *acela* devine Părinte duhovnicesc, pe care i-l *confirmă* Însuşi Dumnezeu, în diferite moduri şi neîntrerupt.

Instituţia *paternităţii duhovniceşti* nu este una de drept uman, nu şi-o revendică fiecare când vrea şi cum vrea, ci ea este una de drept divin, este garantată de Dumnezeu, Care dă harul Său celor care Îl iubesc pe El.

În capitolul anterior am arătat cum Dumnezeu l-a condus spre Simeon Evlaviosul, cum a primit prin rugăciunea şi mijlocirea sa vederea dumnezeiască, fapt pentru care Simeon nu s-a dezis niciodată de Părintele său prin care i-au venit viaţa şi mântuirea.

Recunoştinţa şi mulţumirea lui Simeon pentru Părintele său este imensă, copleşitoare, este vie şi pe ea o regăsim la tot pasul în scrierile sale.

În *Imnul* 18 avem o astfel de mostră de recunoştinţă plină de patetism duhovnicesc faţă de persoana Sfântului său Părinte:

„Cine m-a călăuzit [ὡδήγησεν] trăgându-mă spre aceste frumuseţi? Cine m-a ridicat la nepătimire din abisul lumii? Cine m-a despărţit de tată, de fraţi [Mc. 10, 29] şi prieteni, de rude şi de plăcerile şi bucuriile lumii?

Cine mi-a arătat calea pocăinţei şi a plânsului, prin care am găsit ziua care n-are sfârşit? *Un Înger era, nu om. Şi totuşi om* [Ἄγγελος ἦν, οὐκ ἄνθρωπος. ἄνθρωπος δ’], care şi-a bătut joc [ἐμπαίζεται] de lume şi a călcat în picioare pe balaur [Ps. 90, 13] iar demonii tremură în prezenţa lui”[619].

Simeon îşi exprimă recunoştinţa în mod aprins, vijelios, adică duhovniceşte, prin Duhul Sfânt care era în el dar nu exagerează nicidecum când îl califică în asemenea termeni pe Părintele său. Pentru că prin el a trăit nepătimirea pe care o vedea la Părintele său, Simeon vede în el calităţi

[618] Idem, Imne, XV, 202-213, p. 294 / Idem, p. 95.
[619] SC 174, Imne, XVIII, 124- 132, p. 84-86 / Idem, p. 114.

îngereşti, deşi recunoaşte că acela era om, un om însă care biruia pe demoni şi călca în picioare patimile josnice.

Umanitatea paradoxală a omului înduhovnicit face obiectul recunoştinţei Sfântului Simeon. El cinsteşte pe Părintele său tocmai pentru că acesta dovedeşte a fi un om cu viaţă dumnezeiască şi pentru că Dumnezeu Însuşi i-l prezintă pe Părinte drept o normă de evlavie.

Dumnezeu îi arată în mod extatic lui Simeon că Părintele său, Sfântul Simeon Evlaviosul, este omul de care are nevoie, pentru că e prietenul Său.

Dumnezeu îl trimite pe Simeon la iubiţii Săi, la Sfinţi, ca să înveţe de la ei, dar, în mod expres, îl trimite la Sfântul din proxima lui apropiere, pentru ca să crească duhovniceşte prin supunerea şi ascultarea faţă de acela.

Dezvăluirea Părintelui are drept scop comuniunea imediată cu acela şi este încredinţarea faptului, că şi acum putem trăi în mod sfânt dacă împlinim voia lui Dumnezeu.

Ştim însă tulburătorul strigăt al lui Simeon faţă de nevolnicia veacului său:

„Nu spuneţi că e cu neputinţă a primi Duhul dumnezeiesc, nu spuneţi că e cu putinţă să ne mântuim fără El, nu spuneţi că cineva se poate împărtăşi de El fără să o ştie! Nu spuneţi că Dumnezeu nu Se lasă văzut de oameni, nu spuneţi că oamenii nu văd lumina dumnezeiască [φῶς θεῖον] sau că lucrul e cu neputinţă în vremurile de faţă!

Niciodată nu e cu neputinţă [Οὐδέποτε ἀδύνατον] acest lucru, prieteni, ci e foarte cu putinţă [λίαν δυνατὸν] celor ce vor, însă celor a căror viaţă le-a dat curăţirea de patimi şi le-a făcut curat ochiul minţii”[620].

Acest strigăt către contemporani şi urmaşi e pe de o parte o neîncredere fundamentală în curmarea lanţului nesfârşit al sfinţeniei în Biserică şi, în acelaşi timp, o încredere absolută că Dumnezeu va aduce fiecărui om care Îl caută pe El Părintele duhovnicesc de care are nevoie. S

imeon nu poate concepe Biserica fără Sfinţi şi, în acelaşi timp, nu poate vedea mântuirea şi sfinţenia în afara curăţirii de patimi şi a vederii luminii divine.

Părinţii duhovniceşti sunt daruri ale lui Dumnezeu în viaţa noastră, dar pe ei trebuie să-i căutăm prin curăţirea noastră de patimi, prin căutarea noastră perpetuă ca să găsim *autentica viaţă duhovnicească*.

[620] Idem, Imne, XVII, 125-134, p. 288/ Idem, p. 170.

Pentru întâlnirea cu Părintele trebuie să ne sfinţim viaţa, ca să îl înţelegem şi să îl urmăm.

În *Epistola* 3, Simeon fundamentează trimiterea Părintelui în viaţa noastră pe iubirea nestăvilită a lui Dumnezeu pentru mântuirea noastră: „dacă L-a dat morţii pe Fiul Său Unul-Născut ca să ne mântuim prin El, cum e cu putinţă oare, ca atunci când Îl rugăm să ne trimită sau, ca să spun mai bine, *să ne arate* un rob al Lui Sfânt şi adevărat, ca să ne călăuzească spre mântuire şi să ne înveţe căile Lui; cum e cu putinţă, zic, să ascundă un asemenea om de noi şi să ne lipsească de un călăuzitor? Nu, nu! Nu e cu putinţă”[621].

Sesizarea adevăratului rob al lui Dumnezeu, a Părintelui duhovnicesc este un dar al lui Dumnezeu, dar pe care îl primim datorită excesului de râvnă şi de curăţie interioară.

La fel s-a întâmplat şi cu sutaşul Corneliu, spune Simeon[622], care a primit povăţuire prin Înger şi prin Apostoli datorită vieţii lui evlavioase.

Pentru a-l recunoaşte pe Părinte, conchide Simeon, pe cel pe care ni-l trimite Dumnezeu în mod special pentru noi, „avem nevoie de multă râvnă şi purtare de grijă”[623].

Intrarea Părintelui în viaţa noastră e providenţială şi prin el suntem învăţaţi modul duhovnicesc prin care să ne apropiem de Dumnezeu. Apropierea noastră de Părinte şi relaţia cu el este în acelaşi timp o înaintare în relaţia noastră cu Dumnezeul inimii noastre.

În *Discursul* 6 *etic* Simeon priveşte pe Părintele duhovnicesc în ipostaza sa de medic duhovnicesc [τὸν πνευματικὸν ἰατρὸν][624]. Acesta „îl primeşte [pe pacientul său], îl ţine, îl mângâie, îi arată toată dragostea şi simplitatea, ca să-l încredinţeze că-l va vindeca cu leacurile [φαρμάκων] pe care le-a cerut şi îi va împlini pofta sa”[625].

Părintele duhovnicesc utilizează leacurile pe care i le arată Duhul Sfânt, adică vindecă pe pacient împreună cu Duhul.

El este un *medic autentic* atâta timp cât lucrează *cu* şi *prin* puterea lui Dumnezeu şi în acelaşi timp este un *mijlocitor* al nostru către Dumnezeu şi un *bun sfătuitor* [626].

---

621 Epistole, III, apud. Ică jr. 3, p. 328.
622 Idem, III, apud. Idem, p. 328-329.
623 Idem, III, apud. Idem, p. 328.
624 SC 129, Disc. etice, VI, 279, p. 140 / Ică jr. 1, p. 272.
625 Idem, Disc. etice, VI, 298-301, p. 140-142 / Idem, p. 273.
626 Epistole, I, apud. Ică jr. 3, p. 310.

Experienţa duhovnicească, în acest proces greu şi tulburător al vindecării de patimi, este atuul principal al Părintelui duhovnicesc.

Dacă-l găsim pe Părinte, „primim prin el iertarea păcatelor noaste”[627], pentru că ne conduce la modul autentic al curăţirii de patimi şi în acelaşi timp este călăuzitorul nostru spre vederea lui Dumnezeu.

Atunci când Simon îşi raportează experienţa sa duhovnicească la experienţa Părintelui său, el îşi vede propria-şi experienţă ca fiind pe deplin tributară persoanei şi dragostei Părintelui său:

„Nouă…ca să vorbesc ca un nebun [II Cor. 11, 23] …[Dumnezeu] ne-a descoperit prin Duhul Lui,…prin mijlocirile [ἱκεσίαις] Fericitului şi Sfântului nostru Părinte Simeon, *ca să vedem*, precum spune Apostolul, *harurile care ne-au fost date nouă de Dumnezeu* [I Cor. 2, 12]. […]

Iar faptul că a luat chip în noi [Gal. 4, 19], Cel ce este cu adevărat Dumnezeu, ce altceva este decât că ne preface şi ne plăsmuieşte din nou cu totul pe noi înşine şi ne schimbă la faţă în chipul dumnezeirii Lui?

Aşa am cunoscut că a fost şi Sfântul Simeon Evlaviosul, cel ce s-a nevoit ca ascet în mănăstirea Studion şi însăşi experienţa dându-ne asigurare de cele privitoare la el [τῇ πείρᾳ αὐτῇ τὰ περὶ τούτου βεβαιωθέντες].

Căci prin descoperirea Duhului care era în el, pecetluindu-ne credinţa noastră în el, o păzim pe aceasta fără contradicţii. Mai mult, aprinzând din lumina lui, ca dintr-o candelă, sfeşnicul sufletului nostru, îl păzim nestins, străjuiţi fiind de rugăciunile [εὐχαῖς] şi mijlocirile [πρεσβείαις] lui, din care împrospătată fiind credinţa noastră în el creşte şi va creşte – grăiesc cu îndrăznire în Dumnezeu! – purtând rodul ei însutit în însăşi lumina dumnezeiască”[628].

Lumina a venit în viaţa lui Simeon prin Părintele său şi se păstrează în el prin mijlocirile aceluia. Simeon mărturiseşte cu multă conştiinciozitate acest lucru şi îl consideră o mare binefacere în viaţa lui şi nu ca pe o *ştirbire* a personalităţii sale.

Adevărata relaţie Părinte duhovnicesc – fiu duhovnicesc este una care înalţă reciproc pe cei doi în faţa lui Dumnezeu şi a lor înşişi.

---

627 Idem, I, apud. Idem, p. 317.

628 SC 129, Disc. etice, IX, 226-232, 246-259, p. 236-238 / Ică jr. 1, p. 313-314.

Părintele nu se simte *condamnat la stagnare* dacă îngrijeşte pe fiul său duhovnicesc, ci, dimpotrivă, creşte duhovniceşte prin această muncă dumnezeiască de naştere a noului om duhovnicesc iar fiul duhovnicesc *nu se simte lezat* în demnitatea sa umană pentru că ascultă de Părinte, ci tocmai prin ascultarea sa el îşi dobândeşte adevărata sa libertate şi demnitate în faţa lui Dumnezeu, adică pe aceea de a fi stăpân peste patimile sale.

Părintele duhovnicesc naşte prin multe chinuri interioare pe fiul său întru Domnul.

În *Epistola* 3, Simeon însuşi, care fusese modelat întru Duhul de Părintele său, îi spune, la rândul lui, unui ucenic : „Iubitul meu în Domnul, te-am primit la sânul meu când ai venit la mine şi te-am modelat cu multă căldură ucenic prin învăţătură şi cu osteneli multe te-am făcut din nou după chipul lui Hristos prin pocăinţă şi te-am născut din nou copil duhovnicesc prin multă răbdare, osteneli puternice şi lacrimi de zi cu zi, chiar dacă tu n-ai cunoscut nimic prin câte încercări am trecut pentru tine”[629].

Răbdarea şi chinurile provocate de neînţelegerea şi necuminţenia fiului duhovnicesc, grija de a-i spune adevărul mântuirii şi modul în care îl conduci spre lumina dumnezeiască pe acesta reprezintă chinul de zi cu zi al Părintelui duhovnicesc.

Părintele duhovnicesc palpită la orice mişcare pentru fiul său, îl poartă în inima sa şi suferă pentru neîmplinirile lui, după cum se bucură de reuşitele sale.

Nu numai fiul arată o totală transparenţă şi o dragoste nemărginită către Părinte, ci şi acesta este o uşă mereu deschisă spre inima sa şi un soare călăuzitor în faţa lui.

În aceeaşi *Epistolă*, Simeon arată că şi Părintele trebuie să spună măreţiile pe care le primeşte de la Dumnezeu fiilor săi duhovniceşti, ca mulţumire adusă lui Dumnezeu pentru darurile primite de la El:

„În acelaşi chip şi toţi câţi au primit un dar duhovnicesc de la Dumnezeu, au înainte de toate datoria să-l împartă fiilor lor duhovniceşti, iar mai apoi şi prietenilor, cunoscuţilor şi slugilor lui, bogaţilor şi săracilor.

Încă şi dacă a primit cuvânt de înţelepciune, cuvânt de cunoştinţă, darurile vindecărilor [I Cor. 12, 8-9], călăuzirea sufletelor, putere de ajutor sau discernământul mântuirii”[630].

---

[629] Epistole, III, apud. Ică jr. 3, p. 323.
[630] Idem, III, apud. Idem, p. 325.

Relaţia specială a Părintelui cu fiii săi duhovniceşti cere, ca primii care cunosc primirea unei vedenii sau a unui dar să fie aceştia. Fiul duhovnicesc trebuie să audă de la Părinte cum îl luminează Dumnezeu pe el şi prin aceasta să înţeleagă cum îl luminează Dumnezeu şi pe el însuşi.

Identitatea luminării cu Părintele dar pe măsura sa, crează în fiul duhovnicesc un avânt special spre *tot mai mult*, spre tot mai multă curăţie şi sfinţenie, pentru că acesta observă că sfinţenia, creşterea în sfinţenie este cea care aduce înţelegere multiplă şi daruri peste daruri de la Dumnezeu.

Părintele duhovnicesc este cel care „cuprinde cele ale Duhului”[631] şi poate să le explice din împreuna-trăire a lui cu Duhul lui Dumnezeu.

Cei care nu au primit harul lui Dumnezeu ca Apostolii şi nu au văzut lumina lui Dumnezeu[632], spune Simeon, nu pot ajuta pe cineva ca să se nască întru Duhul.

Aici Simeon nu vorbeşte de o competenţă pur umană, aceea de a fi un bun pedagog sau un bun tâlcuitor al Scripturii, al Părinţilor sau al canoanelor Bisericii, ci de prezenţa Duhului în noi şi de experienţa vederii luminii care sunt *materialele* prin care reconstruim fiinţa umană şi facem din ea o fiinţă duhovnicească.

De aceea şi exclude din start Sfântul Simeon, de la orice muncă de renaştere duhovnicească a omului, pe cei care nu s-au sfinţit prin Duhul. Părintele duhovnicesc este de neînlocuit, este minunea personală, vie, acaparatoare din viaţa noastră şi plecarea lui de lângă noi sau mutarea lui la Domnul, lasă un gol imens, pe care nu îl putem umple cu nimic altceva.

Sfârşitul *Epistolei* a 4-a, această tranşantă, zguduitoare confesiune a chinurilor duhovniceşti iscate de iubirea lui Dumnezeu şi a Părintelui duhovnicesc, ne dă posibilitatea să vedem dimensiunea interioară dramatică a vieţii sfinte şi a luptei pentru corectitudinea vieţii teologice:

„ […] Sunt urât pentru iubirea lui Hristos. […] Sunt osândit de toţi fiindcă vreau să-mi cinstesc Părintele şi Învăţătorul meu duhovnicesc. […]

Sunt proclamat de ei eretic, fiindcă învăţ pe toţi să caute harul de sus şi venirea în chip conştient a Duhului Sfânt şi că fără ea nu se face iertarea păcatelor, nici nu poate

[631] Idem, III, apud. Idem, p. 334.
[632] Idem, IV, apud. Idem, p. 351.

cineva să se elibereze de patimi şi de poftele iraţionale, nici să se facă fiu al lui Dumnezeu, nici să se sfinţească desăvârşit fără harul Duhului Sfânt. [...]

[Căci] diavolul şi-a sculat asupra mea slugile lui şi duce război cu mine ca să încetez a mai vesti în cuvinte şi a face cu fapta poruncile Evangheliei şi ale Apostolilor şi a mă strădui să înnoiesc vieţuirea evanghelică care s-a învechit oarecum şi a ajuns dispreţuită, ca oamenii să nu mai aibă îndrăzneală că pot să se mântuiască fără să primească harul Duhului Sfânt şi fără nepătimire, şi să se amăgească fără să-L primească şi să piară"[633].

Sfântul Simeon se simte ultragiat pe nedrept de confraţii săi răutăcioşi şi invidioşi pe experienţa sa duhovnicească şi pe dragostea faţă de Părintele său şi, în acelaşi timp, el ştie că prigonirea sa este pentru dreptate, pentru reamintirea adevăratei vieţuiri evanghelice contemporanilor săi.

Dacă de la un asemenea pasaj teologic, unii comentatori au tras concluzia că Simeon este un *precursor* al protestantismului, această afirmaţie se dovedeşte una gratuită.

Simeon nu a împins niciodată pe ucenicii săi ca să facă o Biserică *nouă* (lucru evident din punct de vedere istoric), în care să se trăiască după *exemplul* vieţuirii evanghelice, ca Luther, Calvin sau Zwingli, ci el a luptat împotriva unei opinii false, generalizate în Biserica vremii lui, despre adevărata vieţuire ortodoxă.

Simeon arată prin icoana Părintelui său, a sa şi a ucenicilor lui Sfinţi că adevărata vieţuire evanghelică şi ortodoxă nu s-a pierdut în Biserică, dar că tocmai această vieţuire autentică a început să fie prigonită de către oamenii Bisericii, care nu trăiesc la înălţimea exigenţelor ei.

În concluzie, cei care nu s-au născut printr-un Părinte duhovnicesc, printr-un Sfânt care se leagă în mod neîntrerupt de şirul Sfinţilor Bisericii, nu pot cunoaşte relaţia atât de adâncă şi de copleşitoare a Părintelui cu fiii săi, cât şi a lui Dumnezeu cu noi, fiii Săi.

Sfântul Simeon arată pe Părintele duhovnicesc drept garantul autenticităţii vieţii duhovniceşti pe pământ şi ca pe cel care ne renaşte prin Duhul pe fiecare în parte.

---

[633] Idem, IV, apud. Idem, p. 357, 358.

Sacramentologie

2. 6. Sfintele Taine ale Bisericii şi simţirea harului dumnezeiesc

Sacramentologia simeoniană are racordare directă la realitatea vederii lui Dumnezeu, pentru că în Sfintele Taine simţi prezenţa harului dumnezeiesc, dacă ai primit în mod extatic pe Duhul Sfânt.

Sfântul Simeon se ocupă de toate Tainele Bisericii, mai mult sau mai puţin, fără ca să scrie în mod expres o lucrare specială despre Tainele Bisericii.

Însă opera sa, după cum vom vedea, are multiple şi destul de importante urme sacramentologice, din care putem înţelege rolul şi importanţa pe care el o dădea acestora în viaţa mistică a Bisericii[634].

2. 6. 1. Sfântul Botez şi vederea lui Dumnezeu

Am amintit de mai multe ori până acum rolul definitoriu al Botezului în viaţa noastră, rolul de *poartă sacramentală* prin care intrăm în comuniunea cu Prea Sfânta Treime.

Sfântul Botez este momentul intrării noastre în relaţie cu Dumnezeu şi, în acelaşi timp, momentul *zidirii* noastre ca mădulare vii ale trupului mistic, tainic al lui Hristos, adică al Sfintei Biserici.

Începem comentariul la teologia sacramentală a lui Simeon cu un loc foarte concis, în care ni se vorbeşte despre ceea ce reprezintă Botezul în viaţa noastră dar şi despre viaţa duhovnicească:

„De la dumnezeiescul Botez primim iertarea păcatelor [τὴν τῶν ἡμαρτημένων λαμβάνομεν ἄφεσιν] şi suntem în acelaşi timp eliberaţi de blestem [τῆς πρώην κατάρας

[634] Părintele Gheorghe Sima, într-un articol din perioada sa de tinereţe, dedicat Sfântului Simeon, spunea că la el, „Sfintele Taine au…un caracter hristologic, pnevmatologic şi eclesial şi nu sunt simple simboluri sau ceremonii”, cf. Drd. Gheorghe Sima, *Lucrarea Sfântului Duh în Taina Pocăinţei la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în rev. *Studii Teologice* XLII (1990), nr. 3, p. 50.

ἐλευθερούμεθα] şi prin venirea Duhului Sfânt suntem sfinţiţi [ἁγιαζόμεθα].

Dar harul desăvârşit [τὴν τελείαν χάριν], după cum s-a spus: „Voi locui şi voi umbla între ei” [II Cor. 6, 16], nu-l [primim] atunci [οὐ τότε].

Căci acest lucru e al celor care au o credinţă sigură [τῶν βεβαιοπίστων] şi o arată pe aceasta din fapte [τῶν ἔργων].

Fiindcă, după Botez, înclinăm spre fapte rele şi de ruşine şi [prin acestea] lepădăm cu totul această sfinţire [τὸν ἁγιασμὸν εἰς ἅπαν ἀποβαλλόμεθα].

Dar, prin pocăinţă [μετανοίᾳ], mărturisire [ἐξομολογήσει] şi lacrimi [δάκρυσι] luăm pe măsura lor [κατὰ ἀναλογίαν] mai întâi iertarea păcatelor, şi, împreună cu aceasta, şi sfinţirea cea de sus a harului”[635].

Pasajul pe care l-am citat este o mină de aur inepuizabilă pentru înţelegerea rolului Botezului în viaţa noastră.

În primul rând aflăm că nu ne putem curăţi de păcate şi nu ne putem umple de Duhul *de unii singuri* sau *numai crezând* în Hristos. Sfântul Simeon leagă iertarea păcatelor, curăţirea noastră de blestemul păcatului şi venirea Sfântului Duh în noi de momentul primirii Sfântului Botez, moment în care intrăm în Biserică.

Botezul este pentru el o *sfinţire* a noastră. Sfinţirea e totuna cu venirea Duhului în noi, care înseamnă iertarea, ştergerea păcatelor din fiinţa noastră. Iertarea şi eliberarea de blestem nu sunt apriorice venirii Duhului în noi ci tocmai venirea Duhului înseamnă curăţirea de păcate, ştergerea blestemului din noi şi locuirea noastră de către Duhul.

Sfinţirea, umplerea noastră de sfinţenie este o venire a Duhului în noi, adică o descoperire, o experiere sacramentală în noi a venirii Duhului.

Simeon este categoric în ceea ce priveşte venirea Duhului şi vorbeşte de sfinţirea pe care Duhul o produce în noi ca despre o realitate personală.

Cel care se botează resimte în adâncul fiinţei sale venirea Duhului, această descoperire personală, interiorizare personală a lui Dumnezeu cu noi, prin intermediul slavei Sale.

---

[635] SC 51, Capitole, III, 45, 9-19, p. 93 / Ică jr. 3, p. 408.

Însă există o *diferenţă de grad*, subliniază Părintele nostru, între trăirea harului de către cei ce se botează, de către începători, în comparaţie cu cei care sunt adânciţi în sfinţenie sau sunt desăvârşiţi întru ea.

Pruncii nou-botezaţi sau adulţii nou-botezaţi neavând o credinţă sigură, o credinţă arătată prin fapte, adică o viaţă continuă de sfinţenie, asumată, înclină către rele şi fapte de ruşine. Printr-o asemenea viaţă neatentă sau prin apostazierea, necunoaşterea şi uitarea credinţei întru care ne-am botezat experiem lepădarea sfinţeniei proprii, a pierderii simţirii harului din fiinţa noastră.

Sfântul Simeon foloseşte în acest pasaj verbul ἀποβάλλω, un verb expresiv, care anunţă că noi *lepădăm*, *părăsim*, *abandonăm* ceva, în cazul nostru, ceva din noi, ceva care ne defineşte în mod fundamental ca mădulare ale Bisericii: prezenţa harului din fiinţa noastră.

Venirea Duhului în noi şi păstrarea Lui în noi reprezintă tocmai ceea ce primim noi de la Dumnezeu şi ceea ce ne face membrii vii ai Bisericii.

În măsura în care noi, spune Simeon, lepădăm această sfinţire, o lepădăm *cu totul*, *pe de-a-ntregul* [ἅπαν], nu ne putem bucura de reîntoarcerea ei în noi, decât prin pocăinţă, mărturisirea sacramentală a păcatelor şi lacrimi.

Sfinţenia fiind prezenţa Sfântului Duh în noi, sălăşluirea Lui în noi şi rămânerea Lui în noi, tocmai de aceea la Simeon sfinţenia este fluctuantă, este o realitate interioară extrem de dinamică, care reprezintă con-locuirea noastră cu Dumnezeu.

Pentru Simeon sfinţenia se pierde prin păcat şi se redobândeşte prin pocăinţă. Pocăinţa însă aduce în noi o venire a Duhului pe măsura deschiderii noastre către Dumnezeu – de aceea foloseşte Simeon în text expresia κατὰ ἀναλογίαν – şi odată cu ea şi curăţirea de păcate.

Într-o asemenea perspectivă soteriologică, în care sfinţenia este împreuna-locuire cu Dumnezeu în fiinţa noastră şi unde ea se poate pierde într-o clipă şi se poate regăsi imediat, prin pocăinţă, mărturisire a păcatelor şi lacrimi, prin durerea pentru cele pe care le-am făcut şi prin reprimirea Duhului, înţelegem de ce Simeon insistă atât de mult pe realitatea simţirii harului, a simţirii continue a lui Dumnezeu în noi.

Viaţa duhovnicească este o viaţă de simţire permanentă a harului, care integrează şi conştientizarea

pierderii sau a atenuării simţirii lui prin păcatele noastre dar şi primirea lui abundentă prin faptele noastre de evlavie.

Întreaga simptomatologie a prezenţei harului lui Dumnezeu în noi are de-a face cu viaţa duhovnicească, mistică a Bisericii şi, după cum vedem la Simeon, viaţa duhovnicească începe cu Sfântul Botez şi se continuă pe tot parcursul vieţii noastre şi în veşnicie. Dacă aruncăm pe Duhul din noi, dacă ne debarasăm de El prin păcat, pe măsura pocăinţei noastre, a întoarcerii noastre, Sfântul Duh revine în noi şi este mereu cu noi.

Conexiunea dintre Botez şi viaţa duhovnicească sau, mai bine-zis, continuarea vieţii dumnezeieşti în noi, sădită la Botez în fiinţa noastră, se face printr-o continuă pocăinţă pentru păcatele noastre. Vorbind despre pocăinţă în viaţa noastră, el spune că aceasta este o lucrare ὑπεμφαίνει[636], o realitate deschisă, indeterminată temporal.

Botezul este momentul în care sufletele noastre primesc arvuna că vor fi mirese ale lui Hristos[637]. Însă Simeon accentuează faptul, că trebuie să luăm arvuna de la Botez, adică pe Duhul în fiinţa noastră şi să-L avem în chip conştient [γνωστῶς] în noi înşine[638].

Primirea arvunei la Botez nu presupune însă conştiinţa mântuirii *sigure* a persoanei noastre, niciun comportament indiferent faţă de viaţa duhovnicească sau unul triumfalist vizavi de erorile altor feluri de *credincioşi*, care sunt în afara Bisericii.

Arvuna, subliniază Simeon, prezenţa Duhului, trebuie să fie resimţită de întreaga noastră fiinţă, prin „lucrarea poruncilor şi dobândirea virtuţilor”[639]. Tocmai în cadrele vieţii duhovniceşti, ale vieţii trăită prin porunci şi virtuţi simţim prezenţa sigură a Duhului în noi.

Simeon pune *arvuna* în legătură directă cu simţirea stabilă, fermă [ἀσφαλὴς] a Duhului. Locuirea noastră curentă de către Duhul este posibilă numai prin totalul nostru ataşament faţă de prezenţa Sa şi printr-o viaţă de sfinţenie.

---

[636] Idem, Capitole, III, 46, 1-2, p. 94 / Ibidem.

[637] Idem, Capitole, III, 47, 3-4, p. 94 / Ibidem.

[638] Idem, Capitole, III, 47, 10-12, p. 94 / Ibidem. Un comentator român al teologiei simeoniene remarca faptul, că „simţirea tainică a prezenţei harului sau a lucrării Duhului este în corelaţie indisolubilă cu vederea slavei lui Hristos în lumină şi iubire”, cf. Pr. Lect. Drd. Călin-Ioan Duşe, *Taina Sfântului Botez la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Orizonturi Teologice” I (2000), nr. 3, p. 164.

[639] Idem, Capitole, III, 48, 15-16, p. 94 / Ibidem.

Lipirea noastră de Duhul, înflăcărata noastră trăire şi mărturisire a relaţiei abisale cu El reprezintă şi sfinţenia noastră personală şi caracterul eclesial al fiinţei noastre.

Mântuirea şi sfinţenia sunt la Simeon trăirea noastră vie, continuă, a relaţiei noastre cu Dumnezeu, întru care ne-a iniţiat Sfântul Botez şi pe care o păstrăm printr-o neostoită luptă cu păcatul şi prin împlinirea tuturor poruncilor Sale.

Vorbind de *arvună* sau de *inel* [τὸν δακτύλιον] [640], adică de primirea Duhului la Botez, Simeon vorbeşte în *Capitole* III, 50 despre Botez ca despre o *logodnă* a noastră cu Hristos.

Dacă în Botez ne-am logodit cu Hristos prin Duhul Sfânt iar viaţa noastră creştină este o viaţă trăită în fidelitate frumoasă faţă de Mirele nostru, atunci Împărăţia Cerurilor, spune Simeon, şi bunurile cele veşnice le primim după ce plecăm de aici, după adormirea noastră, având prin arvună certitudinea căsătoriei veşnice cu Mirele nostru[641].

Într-o asemenea perspectivă ca cea simeoniană, viaţa noastră în Biserică este o viaţă de dor intens pentru Mirele nostru, de chemare şi trăire în curăţie pentru El, în neîncetata chemare a Lui în fiinţa noastră, pentru a ne pregăti de *marea trecere* spre El şi spre nunta noastră veşnică cu El.

Eshatologia personală se transformă astfel într-o trecere în veselie, într-o nuntire veşnică cu Mirele nostru şi al Bisericii în integralitatea ei şi nu într-o singurătate fără sfârşit, chinuitoare şi aberantă.

Moartea este o intrare în bucurie pentru cel care a trăit în sfinţenie, este împlinirea deplină a vieţii personale şi o înaintare veşnică în comuniunea cu Mirele Hristos.

Din perspectiva simeoniană viaţa are sens, unul veşnic, pentru că bucuria comuniunii cu Dumnezeu transcende istoria şi face din actul sacramental al Botezului, petrecut în istorie şi în acelaşi timp în veşnicie, o deschidere şi o intrare reală şi abisală a noastră în viaţa veşnică.

Simeon se mai ocupă de Botez în această a treia serie de capitole şi în capitolele 89 şi 90.

În capitolul 89, Botezul este evaluat din punctul de vedere al libertăţii voinţei umane. Părintele nostru ne spune, că „puterea de a ne determina pe noi înşine [αὐτεξούσιον] şi libertatea alegerii [αὐτοπροαίρετον] noastre nu sunt

[640] Idem, Capitole, III, 49, 24, p. 94 / Idem, p. 409.
[641] Idem, Capitole, III, 50, 27-33, 1-4, p. 94-95 / Ibidem.

îndepărtate [ἀφαιρεῖται] [din noi] prin Botez, ci acesta ne dăruie libertatea de a nu mai fi tiranizaţi împotriva voinţei noastre [ἄκοντας ἡμας τυραννεῖσθαι] de către diavolul.

Căci după Botez stă în puterea noastră fie să rămânem din voinţă proprie în poruncile Stăpânului Hristos întru Care ne-am botezat şi să umblăm pe calea poruncilor Lui, fie să ne abatem de la acest drum drept şi să ne reîntoarcem la potrivnicul [τὸν ἀντίπαλον] şi vrăjmaşul [ἐχθρὸν] nostru, diavolul, prin faptele cele rele"[642].

Botezul, privit sub aspectul deparazitării noastre de demoni şi de tirania lor este o alungare a demonilor din noi prin venirea Duhului şi a locuirii noastre de către har dar în acelaşi timp este şi momentul independenţei proprii, trăită ca dependenţă reală, adâncă de Dumnezeu.

Adevărata libertate a omului, ne aminteşte Părintele nostru, nu o primim prin naştere, adică prin descendenţă naturală, ci ea este un dar al lui Dumnezeu pe care îl primim prin Botez, de la El Însuşi.

Exersarea în adevărata libertate înseamnă exersarea în împlinirea poruncilor şi în trăirea noastră întru Duhul, pentru că „cei care cedează după Botez voilor celui rău şi fac lucrurile voite de acela, aceia se înstrăinează [ἀπαλλοτριοῦσι] pe ei înşişi de sfântul pântec al Botezului"[643], adică de viaţa veşnică a Duhului Sfânt.

Verbul ἀπαλλοτριόω [a îndepărta, a înstrăina], ca şi verbul ἀποβάλλω de care aminteam mai înainte, sunt verbe care prezintă în mod tuşat în scrisul lui Simeon acţiunea noastră personală prin care *alegem rău* împotriva noastră, prin care alegem comuniunea cu demonii.

Înstrăinarea noastră de Dumnezeu este o alegere personală dar una rea, nu bună, prin care renunţăm la demnitatea de fii, de prieteni, de comunionali ai lui Dumnezeu, în favoarea maliţiozităţii şi a respingerii inconsistente a racordării noastre la viaţa lui Dumnezeu, la adevărata viaţă. Îndepărtarea noastră de *sfinţenia* Botezului înseamnă lepădarea noastră de Duhul Sfânt, de Cel care viază întru noi de la Botez.

Prin *Discursul* 10 *etic* însă, ne apropiem şi mai mult de discutarea relaţiei interioare dintre harul Botezului şi vederea luminii divine.

---

[642] Idem, Capitole, III, 89, 8-16, p. 109 / Idem, p. 420.
[643] Idem, Capitole, III, 90, 17-19, p. 109 / Ibidem.

Vorbind aici despre Botez, Părintele nostru atenţionează pe ascultătorii săi că primirea Botezului, fără simţirea în noi a Duhului este o catastrofă pentru viaţa noastră[644]. Noi nu putem fi, spune el aici în mod accentuat, nu putem fi „în chip nesimţit /imperceptibil [interior] [ἀνεπαισθήτως] fii ai zilei şi ai luminii”[645].

Ca să fim fiii slavei trebuie să percepem cu ochii inimii, să vedem lumina lui Dumnezeu. Şi pentru ca să ne mântuim nu trebuie să intrăm numai în apa Botezului şi să ne lăudăm că suntem creştin-ortodocşi, ci să şi trăim şi să păstrăm Duhul în noi: „fiindcă mântuirea noastră nu este numai în apa Botezului, ci şi în Duhul”[646]. Dacă ne botezăm în apă trebuie să arătăm că viază în mod zilnic Duhul lui Dumnezeu în noi şi că avem faptele Luminii.

Cu alte cuvinte viaţa creştin-ortodoxă este viaţa duhovnicească, starea lui *a-fi-mereu* în harul Treimii, trăirea în mod cotidiană *cu* şi *prin* slava lui Dumnezeu.

Tratarea realităţii sacramentale a Botezului nu este la Simeon una dulceagă sau relativistă din punct de vedere dogmatico-teologic.

Dimpotrivă, realismul Botezului, experienţa vie a actului real al unirii noastre cu Duhul este o caracteristică a întregii noastre vieţi. Simeon nu se raportează la trecutul său personal ca să vorbească despre Botez. El se raportează la Duhul din el, care atestă faptul, că în copilăria sa el s-a botezat întru Hristos, că s-a unit cu Hristos şi cu Duhul prin Botez.

Consecinţele Botezului sunt cotidiene pentru Simeon. În acelaşi discurs citat anterior, în *Discursul 10 etic*, în cadrul polemicii în derulare cu o anumită mentalitate încetăţenită atunci şi acum în Biserică, Simeon spune ceva surprinzător pentru cei care văd în mod fixist, non-dinamic, acţiunea Sfintelor Taine în viaţa noastră.

El spune că „nu toţi cei botezaţi primesc prin Botez pe Hristos, ci numai cei care au credinţă sigură [βεβαιόπιστοι] şi s-au pregătit pe ei înşişi în cunoştinţă desăvârşită [ἐν γνώσει τελείᾳ] sau într-o curăţire anterioară [προκαθάρσει] şi astfel au venit la Botez”[647].

---

644 SC 129, Disc. etice, X, 166-170, p. 270 / Ică jr. 1, 327.
645 Idem, Disc. etice, X, 169-170, p. 270 / Ibidem.
646 Idem, Disc. etice, X, 188-189, p. 272 / Idem, p. 328.
647 Idem,Disc. etice, X, 324-328, p. 282 / Idem, p. 332.

Reacţia instinctuală la auzul unui asemenea enunţ teologic, bazată pe premisa evidenţei *statice* a Botezului este o eroare, dacă nu îl lăsăm pe Simeon să ne explice până la capăt ce are de spus în definitiv despre simţirea Duhului la Botez.

Pentru Simeon, Botezul nu este un act încheiat odată cu otpustul slujbei iar evidenţa harului primită atunci este una interioară, copleşitoare.

Pentru Părintele nostru Botezul este o *primire reală* şi *conştientă* a Duhului în fiinţa noastră, adică a unui dinamism interior copleşitor, care ne face extrem de entuziaşti şi de viguroşi în trăirea vieţii duhovniceşti.

După cum am văzut anterior, Simeon nu este împotriva pedobaptismului, ci el mărturiseşte fără tăgadă primirea arvunii Duhului prin Botez.

Fraza de mai sus a lui Simeon nu se referă la botezul pruncilor, ci la cei care s-au maturizat în credinţă şi care au primit pe Duhul întru conştienţă, în mod extatic.

În sprijinul trăirii conştiente a Duhului în fiinţa noastră el aduce drept mărturie F. Ap. 8, 14-17[648].

Comentariul său la acest text lucan şi la Gal. 3, 27 este acela, că „abia primind Duhul Sfânt, [aceia] L-au primit pe Domnul Iisus. Căci nu este una Hristos şi altceva Duhul"[649].

Simeon nu ne propune o renunţare la Botez ci o conştientizare şi o retrăire a unirii cu Hristos prin Duhul. Vederea luminii care emană, ţâşneşte din persoana divino-umană a lui Hristos, vederea extatică adică, este o retrăire deplin asumată, o reconfirmare directă, venită din partea lui Dumnezeu, a arvunii Botezului.

Extazul nu înlocuie Botezul ci îi conştientizează latenţele extraordinare, pe măsura puterii credinţei, a creşterii în credinţă şi sfinţenie a celui credincios.

Însă, în măsura în care Botezul a fost primit de către noi în pruncie şi ne-am despărţit fără să ştim, prin păcatele noastre, de simţirea Duhului, vederea luminii divine nu e numai o reconfirmare a arvunei primite, ci e resimţită în mod personal ca *prima cunoaştere adevărată a lui Dumnezeu*.

Simeon subliniază acest lucru de mai multe ori şi am arătat şi noi aceasta. Tocmai de aceea, pliindu-se pe textul

---

[648] Idem,Disc. etice, X, 330-336, p. 282-284 / Ibidem.
[649]Idem, Disc. etice, X, 342-344, p. 284 / Ibidem.

lucan amintit mai sus, el subliniază că primirea Duhului întru conştienţă, în mod extatic, înseamnă de fapt *conştientizarea deplină*, *fermă*, că L-am primit pe Hristos şi pe Duhul, că am primit harul Treimii.

Şi, după ce am spus toate acestea, sublinierile noastre la textul din 10, 324-328 îşi găsesc totala lor transparenţă duhovnicească, fiindcă, aşa cum se spune aici, numai „cei care au credinţă sigură [βεβαιόπιστοι] şi s-au pregătit pe ei înşişi în cunoştinţă desăvârşită [ἐν γνώσει τελείᾳ] sau într-o curăţire anterioară [προκαθάρσει]”, simt în mod evident că sunt locuiţi de către slava Treimii.

Creşterea în har şi vederea extatică reprezintă *credinţa sigură*, dovedită extatic, de care ne vorbeşte Simeon iar *cunoştinţa desăvârşită* este un rod al vederii extatice, al încredinţării, re-încredinţării din partea lui Dumnezeu, că arvuna vederii şi a unirii veşnice cu El este în noi.

Din momentul când Simeon intră pe teren evanghelic în *Discursul* 10 *etic*, asistăm la un tur de forţă citaţional în sprijinul *sălăşluirii conştiente a lui Hristos în noi*.

El citează In. 1, 1-5, pentru a arăta că Dumnezeu e pretutindeni prin lumina slavei Sale[650]. Din Lc. 10, 22 rezultă că Fiul Se descoperă pe Sine oricui doreşte El[651] iar din In. 1, 12-14 rezultă că devenim în mod real fiii lui Dumnezeu prin credinţă şi Botez şi că noi putem vedea slava lui Dumnezeu în fiinţa noastră[652].

Nu sunt însă numai acestea citatele scripturale prin care el îşi fundamentează teologia simţirii slavei de către cei botezaţi, ci acestea ies în relief în discursul său.

Conexând I Petr. 1, 16, Lc. 6, 36 şi F. Ap. 1, 5[653], adică dimensiunea interioară a sfinţeniei ca asemănare cu Dumnezeu, cu primirea botezului în Duhul Sfânt, Simeon spune că cei ce se botează întru Duhul, adică cei care văd lumina dumnezeiască „se fac lumină şi cunosc pe Cel care i-a născut, căci Îl şi văd pe Acesta”[654].

Însă vederea extatică presupune Botezul, pentru că în ambele cazuri noi ne întâlnim în mod real cu Cel care ne-a re-creat pe noi prin Duhul, cu Hristos.

[650] Idem, Disc. etice, X, 370-379, p. 286 / Idem, p. 334.
[651] Idem, Disc. etice, X, 401-403, p. 288 / Ibidem.
[652] Idem, Disc. etice, X, 419-425, p. 290 / Idem, p. 335.
[653] Idem, Disc. etice, X, 436-445, p. 290-292 / Idem, p. 335-336.
[654] Idem, Disc. etice, X, 446-447, p. 292 / Idem, p. 336.

Distincţia pe care o face mereu Simeon între *pedobaptism* şi *vedere extatică* e aceea că atunci am primit arvuna fără să avem o creştere anume în credinţă, care să ne permită vederea slavei Lui întru cunoştinţă, pe când vederea extatică presupune o *cunoaştere conştientizată*, a Celui ce ne-a re-creat duhovniceşte în Botez.

Însă Simeon nu ne lasă să înţelegem că în cazul Botezului, din cauza prunciei minţii, noi nu primim pe Duhul. El ne spune că pruncii primesc pe Duhul, dar nu Îl pot recepta interior la intensitatea pe care o cere viaţa duhovnicească angajată, relaţia de mare dragoste cu Dumnezeu.

Acest discurs teologic este o surpriză în lanţ pentru cei care doresc să cunoască teologia baptismală a Sfântului Simeon.

Simeon mărturiseşte cu putere că primirea Duhului Sfânt în mod extatic te face credincios cu adevărat[655]. Cei care nu au pe Duhul în ei[656], spune Simeon [a se citit: cei care nu *simt* în ei în mod real pe Duhul], „nu sunt credincioşi din inimă”[657].Vederea extatică este o reactualizare a Botezului cu alte cuvinte, după cum lacrimile sunt la Simeon un al doilea Botez[658].

Dacă nu reactualizăm permanent unirea noastră cu Hristos, comuniunea noastră cu El, dacă nu simţim mereu slava Sa în noi, atunci am lepădat harul Botezului şi unirea Lui cu noi.

De aceea spune Simeon că este o blasfemie să afirmi, că cei credincioşi L-au primit şi Îl au pe Hristos în ei în chip nesimţit interior, insesizabil interior[659].

Dacă nu actualizăm Botezul nu simţim nimic în fiinţa noastră şi suntem ne-credincioşi în fapt, pentru că nu arătăm niciun dar din partea lui Dumnezeu în viaţa noastră.

Dacă putem să arătăm că în noi e arvuna, că e Duhul, atunci arătăm că suntem agreaţi de Dumnezeu, că El ne iubeşte şi că El ne-a dat ceva ce e mereu cu noi, adică harul dumnezeiesc.

---

655 Idem, Disc. etice, X, 488-489, p. 294 / Idem, p. 337.
656 Idem, Disc. etice, X, 498-500, p. 294 / Ibidem.
657 Idem, Disc. etice, X, 500, p. 294 / Ibidem.
658 Despre *lacrimi ca al doilea botez* al nostru sau ca cele care ne curăţesc continuu a se vedea Ică jr. 2, p. 33; p. 34**; p. 35; p. 38; p. 40; p. 53**, p. 64; p. 65-66; p. 67; p. 69; p. 70; p. 71 etc.
659 SC 129, Disc. etice, X, 501-502, p. 296 / Ică jr. 1, p. 337.

Credinţa ca relaţie vie cu Dumnezeu este o realitate irepresibilă în teologia simeoniană. Nici apologia pentru vedere nu este la el una standard, în care toţi am vedea acelaşi lucru şi la aceeaşi intensitate.

Luând ca paradigmă vederea extatică a Sfinţilor 40 de Mucenici din Sevastia Armeniei şi o afirmaţie a Sfântului Mucenic Eustratie din timpul chinuirilor sale, Simeon face o *distincţie de grad* nu numai între Botez şi vedere extatică ca până acum, ci şi între vederea începătorilor şi cea a desăvârşiţilor.

Vederea luminii, spune el, nu a primit-o nimeni înainte de a se curăţi şi nici nu a primit-o mai înainte de a o vedea în mod extatic[660]. Însă, dacă pentru începători, „li se face la început o strălucire şi o luminare dumnezeiască, dar care îndată trece"[661], fugitivă, numai pentru cei desăvârşiţi va fi deplină, cotidiană.

Distincţia dintre *extazul începătorilor* şi *al celor desăvârşiţi* este o paradigmă lămuritoare, credem noi, a distincţiei dintre primirea Duhului la Botez şi primirea Duhului în extaz.

În ambele cazuri ne unim cu Hristos prin Duhul, numai că receptarea lui Hristos de către prunci e de puţină vreme şi la o măsură scăzută, pe când extazul este o recunoaştere a lui Hristos la un grad mult mai ridicat de înţelegere duhovnicească.

În sfârşitul *Imnului* 15 Simeon atacă fugitiv problema Botezului dar ne lămureşte pe deplin în ceea ce priveşte identitatea noastră eclesială primită prin Botez şi ne aminteşte şi de cât de repede se produce pierderea simţirii harului: „primind pe Dumnezeu prin Botez pe când eram mici sau, mai bine-zis, făcându-ne fii ai lui Dumnezeu pe când eram prunci, păcătuind am fost numaidecât azvârliţi afară din casa lui David şi am păţit aceasta fără să simţim ceva şi să alergăm [înapoi la El] prin pocăinţă"[662].

Ne azvârlim afară de Împărăţie, adică de casa lui David, atâta timp cât nu stăm la înălţimea exigenţelor credinţei şi ale simţirii interioare a Sfântului Duh.

În *Epistola* 1, Părintele nostru reiterează realitatea harică a Botezului exprimată aici, numind pe Duhul *bogăţie* şi *moştenire dumnezeiască*, cf. Col. 1, 12; Efes. 3, 8; II

---

[660] Idem, Disc. etice, X, 522-524, p. 296 / Idem, p. 388.
[661] Idem, Disc. etice, X, 527-528, p. 296 / Ibidem.
[662] SC 156, Imne, XV, 253-257, p. 298 / Ică jr. 3, p. 96-97.

Cor. 4, 7[663] şi specificând faptul că acestea „se dau celor botezaţi numaidecât de către dumnezeiescul Botez”[664].

În *Epistola* 4 el prezintă însă viaţa noastră ca o viaţă asumată pentru Dumnezeu, pentru care ne-am făgăduit când ne-am botezat[665].

Revenirea noastră la o viaţă rea, păcătoasă, este pentru Simeon o încălcare a făgăduinţelor noastre făcute la Botez[666].

Pentru el drumul nostru de după Botez este un drum împreună cu Hristos, este o viaţă trăită întru Duhul şi orice abatere de la ea se face printr-o revenire prin pocăinţă la unirea cu simţirea harului Treimii.

În concluzie, soteriologia simeoniană este în acelaşi timp sacramentală – pentru că ea începe odată cu Botezul – şi este, deopotrivă, şi extatică, pentru că vederea luminii reprezintă cunoaşterea explicită a Celui ce ne mântuieşte pe noi.

Arvuna Botezului nu este decât reconfirmată prin extaz şi înţeleasă pe măsura dezvoltării noastre duhovniceşti. Dar ajungerea la lumină presupune intrarea noastră în Biserică prin Botez şi o sesizare interioară tot mai mare, prin împlinirea poruncilor dumnezeieşti, a harului dumnezeiesc primit la Botez.

Simeon vede Botezul ca o intrare în comuniunea cu Dumnezeu şi ca o actualizare cotidiană a lui[667] până la unirea deplină şi pentru veşnicie a fiecăruia dintre noi cu Dumnezeu.

---

[663] Epistole, I, apud. Ică jr. 3, p. 306.
[664] Idem, I, apud. Ibidem.
[665] Idem, IV, apud. Idem, p. 346.
[666] Idem, IV, apud. Idem, p. 347.
[667]Vorbind despre autenticitatea experienţei teologice, părintele Daniel Benga spunea într-un articol relativ recent, că „orice experienţă religioasă autentică nu poate avea loc decât în spaţiul eclesial” şi că teologia ortodoxă fiind „prin excelenţă o teologie harismatică şi liturgică” este „întotdeauna vie, [este] o formă de ierurgie sau [o] lucrare sfântă, ceva care schimbă viaţa noastră”, cf. Pr. Lect. Dr. Daniel Benga, *Încercări de epistemologie teologică ortodoxă*, în rev. *Ortodoxia* LVI (2005), nr. 3-4, p. 91**, 93.

2. 6. 2. Sfânta Împărtăşanie, simţirea harului şi extazul

Ca şi în cazul Botezului, Sfântul Simeon a explicat, din punct de vedere soteriologic, urmările dumnezeieşti pe care le naşte în fiinţa noastră unirea conştientă, plină de dor, cu Trupul şi Sângele Domnului.

Discuţia despre Sfânta Împărtăşanie are drept fundament unirea noastră cu Hristos şi cu Duhul, cu întreaga Treime în Botez şi păstrarea legăturii noastre vii, incandescente cu Dumnezeul mântuirii noastre.

Dar, mai înainte de toate, teologia euharistică simeoniană caracterizează unirea noastră sacramentală cu Hristos drept o experiere reală, personală a tainei persoanei divino-umane a lui Hristos.

Împărtăşirea cu Hristos euharistic este evenimentul personal de adâncă comuniune a celor credincioşi cu Hristos, prin care dobândim o înţelegere proprie, interioară a dogmei hristologice, pentru că trăim comuniunea reală cu Hristos, dimensiunea personală a prezenţei lui Hristos în Euharistie.

Realismul euharistic al lui Simeon vine din realismul persoanei divino-umane a lui Hristos. Pentru că Hristos este viu, veşnic viu şi El ni se dă nouă ca viaţă veşnică, tocmai de aceea receptarea interioară a lui Hristos euharistic este una tulburătoare, îndumnezeitoare pentru noi, pentru că e sălăşluirea Sa în noi şi bucuria negrăită, că El e în mod personal cu noi şi nu doar *substanţial*.

Pentru Simon, Euharistia nu e înţeleasă în termenii substanţialităţii sau ai înlocuirii lui Hristos cu Sfânta Euharistie, ci, dimpotrivă, Euharistia e, pentru Simeon, cea care întăreşte legătura noastră de comuniune cu Hristos, Care e în mod personal în relaţie cu noi.

În *Discursul* 4 *etic*, ca să începem cu un pasaj sugestiv, Simeon iniţiază o discuţie euharistologică pornind de la imaginea tatălui iubitor, care stă la masă cu fiii săi[668].

Atunci când Părintele ceresc (Simeon mută centrul de atenţie de la *paradigmă* la *realitatea sugerată* de aceasta) doreşte să stea la masă cu fiii Săi şi să se bucure cu ei, El nu le dă ceva diferit de Sine, ci Se dă pe Sine Însuşi lor, potrivit

[668] SC 129, Disc. etice, IV, 280-281, p. 28 / Ică jr. 1, p. 227.

In. 6, 33, ca Pâine, care coboară din cer, pentru a da viaţă lumii[669].

Simeon nu citează la întâmplare pe Evanghelistul Ioan cu 6, 33. Pentru Simeon, Sfânta Euharistie nu este un *simbol* sau ceva în care nu ni se comunică viaţa lui Hristos, ci, în Euharistie, Hristos ne comunică slava Sa şi este cu noi, cu cei care ne împărtăşim cu El în mod euharistic. Însă Euharistia *nu înlocuie* pe Hristos ca persoană, ci Însuşi Hristos răstignit şi înviat, Care S-a înălţat la cer şi şade de-a dreapta Tatălui, Se uneşte cu noi în Euharistie.

Ca şi Ioan Teologul, Simeon Teologul vorbeşte despre împărtăşirea cu Hristos euharistic în termenii comuniunii interioare cu Hristos, prin care Hristos rămâne în cei care se împărtăşesc cu Sine şi credincioşii rămân în cea mai adâncă relaţie cu Hristos. Prin Euharistie ne unim şi suntem cu Fiul lui Dumnezeu întrupat, Care este mâncarea reală a fiilor Săi, a membrilor Bisericii şi Care este cu Biserica Sa în orice clipă.

Preoţii şi episcopii Bisericii pregătesc Cinstitele Daruri şi le aduc, le pun înainte pe altar, ca acestea să fie sfinţite de pogorârea Duhului. Acestea sunt rodul pământului şi al muncii noastre. Însă, odată cu sfinţirea lor, nu mai vorbim de *pâine* şi *vin*, ci de *Hristos euharistic*, de Trupul şi Sângele Său cele îndumnezeite, cele pline de lumină divină.

Însă niciodată Simeon nu identifică în mod substanţial Euharistia cu Hristos, ci el vorbeşte despre împărtăşirea cu Hristos, ca despre împărtăşire, deopotrivă, de umanitatea şi de dumnezeirea persoanei Domnului.

Spune Simeon aici, în urma citaţiei ioaneice enunţate: „şi din El şi cu El se hrănesc neîncetat până la săturare [κόρον τρέφονται ἀενάως], pregătindu-se prin împărtăşire pentru viaţa veşnică şi sfinţindu-şi sufletul şi trupul"[670].

Împărtăşirea este pentru fii, pentru fiii care stau la masa iubirii cu Părintele lor Cel preaiubitor. Împărtăşirea lasă urmări reale în fiinţa noastră, pentru că ea ne sfinţeşte, ne pregăteşte pentru veşnicie, pentru împărtăşirea noastră continuă de vederea Lui şi, mai are un rol definitoriu, pe care îl surprinde Simeon: Sfânta Împărtăşanie satură, desfată în continuu pe cei care se împărtăşesc în mod des de ea.

---

[669] Idem, Disc. etice, IV, 285-289, p. 28/ Ibidem.
[670] Idem, Disc. etice, IV, 289-291, p. 28/ Ibidem.

Ca şi în cazul Botezului, Simeon insistă pe *pozitivitatea absolută*, pe *aspectul benefic uluitor*, la nivel personal, al primirii Sfintelor Taine, pe faptul că ele ne umplu de slava lui Dumnezeu, că ele ne sfinţesc, ne umplu de toată bucuria şi mulţumirea.

Privarea de împărtăşirea cu Hristos, spune Simeon, este receptată de fiii, care abuză de libertatea lor[671], ca de o privare de *bine*[672], de binele pe care îl trăiau în fiinţa lor în mod entuziast, atunci când stăteau la masă cu Părintele lor ceresc.

Cei care sunt restabiliţi, prin pocăinţă, ca membrii vii, trezvitori ai mesei Stăpânului, vin cu mai multă îndrăzneală, spune Simeon, şi cu mai mare dor faţă de Hristos şi cu încredere în slava lui Dumnezeu[673].

Este uşor de observat faptul că, în acest pasaj, Părintele nostru vede privarea de Sfintele Taine ca un moment de interiorizare şi de conştientizare şi mai mare a necesităţii unirii cu Dumnezeu, pe care o trăieşte şi cel care nu mai vede lumina, care e privat de vederea luminii divine.

Cu alte cuvinte, adevărata iubire de Hristos se conştientizează şi mai mult, atunci când trăim depărtarea noastră de El ca cea mai mare dramă personală. Când simţim cât de bine ne era cu Hristos şi cât de rău ne simţim fără El, atunci înţelegem, într-un mod copleşitor, rolul Său direct, de neînlocuit şi îndumnezeitor, pe care îl are Hristos în viaţa noastră.

Discursul 1 *etic*, această panoplie teologică copleşitoare, ne duce şi mai aproape de miezul teologiei euharistice simeoniene, adică de simţirea interioară a harului.

Vorbind despre învierea din morţi a Domnului, Simeon conduce discuţia spre îndumnezeirea noastră, prin împărtăşirea de El.

Dacă atunci când a înviat, Hristos Şi-a îndumnezeit mai întâi sufletul şi apoi a făcut, ca trupul Său să fie plin de slavă[674] şi, în consecinţă, a coborât în Iad şi a înviat sufletele Sfinţilor de acolo, dar nu şi trupurile lor, lucru rezervat învierii celei de obşte[675], tot la fel, spune Simeon, „când luăm Duhul Stăpânului şi Dumnezeului nostru, ne facem

[671] Idem, Disc. etice, IV, 292-293, p. 28 / Ibidem.
[672] Idem, Disc. etice, IV, 297, p. 28 / Ibidem.
[673] Idem, Disc. etice, IV, 307-309, p. 30 / Ibidem.
[674] SC 122, Disc. etice, I, 3, 69-74, p. 200 / Idem, p. 123.
[675] Idem, Disc. etice, I, 3, 74-78, p. 200 / Ibidem.

împreună-părtaşi [συμμέτοχοι] şi ai Dumnezeirii şi ai fiinţei Sale.

Căci mâncând Preacuratul Său Trup, adică dumnezeieştile Taine [θεῖα μυστήρια], ne facem într-adevăr con-corporali [σύσσωμοι] şi înrudiţi [συγγενεῖς] cu El în întregime [ὁλοκλήρως], precum spune şi dumnezeiescul Pavel: „suntem os din oasele Lui şi carne din carnea Lui” [Efes. 5, 30]; şi iarăşi: „Din plinătatea dumnezeirii Lui noi toţi am luat şi har peste har” [In. 1, 16 şi Col. 2, 9].

Ajungând deci acestea, ne facem, prin har, asemenea Iubitorului de oameni Dumnezeu şi Stăpânului nostru Însuşi, reînnoiţi cu sufletul, făcuţi nestricăcioşi şi vieţuind ca înviaţi din morţi, adică văzându-L pe Cel ce a socotit de cuviinţă să Se facă asemenea nouă şi văzuţi fiind de El, noi cei care ne-am învrednicit a ne face asemenea Lui [ἀξιωθέντες ὅμοιοι γενέσθαι αὐτῷ], aşa cum cineva vede de departe faţa prietenului său, vorbeşte şi grăieşte cu el, şi aude glasul său”[676].

Primirea harului la Botez şi vederea luminii în extaz nu exclude primirea lui Hristos euharistic. Primirea Duhului Sfânt înseamnă unirea fiinţială cu Dumnezeu, de unde insistenţa Sfântului Simeon în a numi *extazul* o *unire fiinţială*, la nivelul interior al fiinţei noastre, cu slava lui Dumnezeu.

Unirea cu slava lui Hristos presupune şi unirea sacramentală cu El, Cel euharistic. După cum ne spune textul abia citat, unirea cu Sfintele Taine, cu Hristos euharistic înseamnă transformarea noastră în împreună-rude cu Hristos, pentru că suntem con-corporali cu Hristos, pentru că Hristos e *în noi* şi *cu noi*.

Ca şi unirea cu slava lui Hristos, unirea cu slava lui Hristos euharistic, care este aceeaşi slavă veşnică a Treimii, înseamnă unirea, amestecarea neamestecată cu umanitatea şi dumnezeirea lui Hristos. Întregul nostru trup şi suflet se uneşte cu umanitatea integrală a lui Hristos şi cu dumnezeirea Lui.

Con-corporalitatea noastră euharistică cu Hristos e deplină şi nu parţială, accentuează Simeon. Împărtăşirea cu Hristos este trăirea, la gradul eclesial actual, a unirii veşnice cu Hristos, Mirele nostru.

---

[676] Idem, Disc. etice, I, 3, 82-98, p. 202 / Idem, p. 123-124.

Tocmai de aceea Simeon vorbeşte de asemănarea noastră deplină cu persoana lui Hristos prin împărtăşirea cu El, care e conlocuire şi unire reală cu El.

Ne facem ca El: aceasta e urmarea directă a împărtăşirii conştiente şi depline de persoana Sa. Consecinţele împărtăşirii sunt uluitoare, pentru că ne facem ca El, nestricăcioşi, reînviaţi cu sufletul, văzându-L pe El ca viu, ca Hristos Cel viu, Care stă împreună cu noi cei vii.

Simţirea dumnezeirii lui Hristos, a vieţii veşnice ce emană din Hristos înseamnă trăirea reală, cutremurător de frumoasă şi de adâncă a prezenţei lui Dumnezeu în noi.

Simţirea Lui în noi, ca Cel ce ne învie din morţi şi transformarea noastră prin El, transfigurarea noastră prin El, începând de la sufletul nostru şi continuând cu tot trupul nostru, înseamnă evidenţa Lui de netăgăduit în viaţa noastră.

Împărtăşirea întru conştienţă, adică prin simţirea dumnezeirii Lui, unită în mod nedespărţit cu Trupul şi Sângele Său este certitudinea credinţei noastre, reactualizarea unirii noastre cu El şi conştiinţa că această unire va spori tot mai mult în această viaţă şi în întreaga veşnicie.

În aşteptarea unirii veşnice cu Mirele nostru, dorul nostru de El este săturat de împărtăşirea cu El, Cel euharistic iar această împărtăşire, în mod paradoxal, ne deschide un apetit şi mai mare pentru dorirea vederii Lui, a unirii eterne cu El.

Împărtăşirea sacramentală cu Hristos nu înseamnă o *bagatelizare* a necesităţii vederii Sale, ci dimpotrivă acesta este evenimentul eclesial abisal care dinamizează căutarea Lui, dorinţa de a-L vedea pe El aşa cum este.

Sfânta Euharistie nu este nicio *închidere* a lui Hristos în istorie sau *o lipsire a Lui de transcendenţă*, ci împărtăşirea cu El ne umple de viaţa veşniciei, pe când noi suntem încă oamenii istoriei iar, pe de altă parte, ne face să experiem foarte adânc transcendenţa Sa, tocmai în această imanenţă tulburătoare şi mântuitoare pentru noi, prin care ne împărtăşim cu El la Sfânta Liturghie.

Hristos ne învredniceşte, cum spune Simeon, pe fiecare dintre noi de asemănarea cu El, de pnevmatizarea întregii noastre fiinţe, fără ca prin aceasta să devenim posesorii *unici* ai Duhului sau ai lui Hristos.

Fiecare dintre noi ne umplem de slava lui Hristos şi ne sfinţim prin ea şi sursa noastră de sfinţenie este slava veşnică a Treimii.

În măsura în care ne dezicem de Izvorul vieţii noastre, de slava Treimii şi credem că ne putem mântui *de unii singuri* şi dispreţuim unirile extatice şi sacramentale cu Hristos, experiem golul devastator al neputinţei, al singurătăţii şi al distrugerii de sine, ca închidere în cercul strâmt, sufocant, al egoismului.

De aceea Simeon subliniază necontenit, că adevărata unire cu Hristos euharistic nu este un *act egoist* sau o legătură personală cu Dumnezeu, care ne dăruie o *întâietate* faţă de ceilalţi, ci ea ne coboară într-o şi mai mare cunoaştere de sine, în care trăim intens relaţia noastră cu Dumnezeu.

Primirea Sfintelor Taine ne deschide fiinţa către iubirea tuturor, pentru că ne accentuează deschiderea iubirii noastre către Dumnezeu, prin trăirea iubirii Lui faţă de noi, pe care o trăim *în* fiinţa noastră şi nu *din afara* noastră.

Puţin mai încolo, tot în *Discursul* 1 *etic*, Simeon prelungeşte discuţia despre Căsătorie, cu cea despre realitatea unirii cu Hristos, prin împărtăşirea sacramentală de El.

Hristos, spune el, Se dă nouă spre împărtăşire „din carnea Sa şi din oasele Lui, pe care le-a arătat Apostolilor după ce a înviat din morţi, zicând: „Pipăiţi şi vedeţi că duhul nu are carne şi oase, cum mă vedeţi pe Mine având [Lc. 24, 39], şi din însăşi acelea ne dă nouă spre mâncare [In. 6, 56], şi prin această împărtăşire [τῆς κοινωνίας] ne face şi pe noi una cu El. […]

[De aceea] Biserica credincioşilor, adică a fiilor lui Dumnezeu înscrişi în ceruri [Evr. 12, 23], nu poate fi un trup deplin şi întreg [δύναται εἶναι εἰς σῶμα ἄρτιον καὶ ὁλόκληρον] pentru Dumnezeu, fără Capul ei, Însuşi Hristos Dumnezeu şi nu poate trăi viaţa cea adevărată şi nestricăcioasă [ἢ ζῆν τὴν ὄντως ζωὴν καὶ ἀνώλεθρον], dacă nu e hrănită de El în fiecare zi cu Pâinea cea de toate zilele [Mt. 6, 11], fără de care nu avem viaţă [întru noi] şi nu putem creşte până [la statura] bărbatului desăvârşit, până la

măsura vârstei plinătăţii Lui, [care este] a tuturor celor ce-L iubesc pe El"[677].

Se observă cum Simeon se raportează, pe de o parte, la Hristos euharistic, ca la Trupul real al Domnului, despre care mărturiseşte Evanghelia, fără să facă abstracţie prin aceasta de persoana lui Hristos sau să reducă pe Hristos doar la Euharistie, şi cum, pe de altă parte, vede Biserica drept Trupul mistic al lui Hristos, în care fiecare credincios este un mădular viu, recunoscut şi atestat în ceruri de către Dumnezeu, care trebuie să îşi păstreze viaţa întru ea, prin împărtăşirea zilnică cu Hristos, Capul şi Mirele Bisericii.

Credincioşii trăiesc, subliniază Simeon, din viaţa lui Hristos, care curge prin ei, datorită unirii lor cu El. Fără viaţa lui Hristos, fără simţirea vieţii lui Hristos în noi, nu putem fi mădulare vii ale lui Hristos, pentru că nu simţim în noi viaţa Sa, adică dumnezeirea Lui. Şi fără împărtăşirea zilnică cu El nu putem să ne ridicăm la statura credinciosului desăvârşit, a omului în care viază, în mod evident, Hristos Dumnezeu.

În capitolul al 10-lea al *Discursului* 1 *etic* Simeon explică ce înseamnă împărtăşirea noastră *cu vrednicie*[678]. A mânca cu vrednicie Trupul Domnului, spune el, înseamnă a primi şi a avea în noi trupul Său luat din Pururea Fecioara Maria şi a simţi în noi realitatea dumnezeirii Fiului lui Dumnezeu, adică dumnezeirea Celui ce şade de-a dreapta Tatălui[679].

Dacă spunem că Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat este Dumnezeu şi om, atunci, conform logicii simeoniene şi a adevărului, a realităţii, noi trebuie să ne împărtăşim cu Hristos Cel preaslăvit, adică cu Hristos Cel plin de slava Tatălui.

Pentru că acum, Hristos „nu mai este cunoscut după trup [II Cor. 5, 17]…ci este [în Euharistie] în trup în chip netrupesc [ἀσωμάτως ἐν σώματι], amestecându-se în chip negrăit cu fiinţele şi firile noastre şi îndumnezeindu-ne ca pe

---

677 Idem, Disc. etice, I, 6, 138-144, 166-173, p. 232-234, 234-236 / Idem, p. 135-136.

678 Despre *împărtăşirea cu vrednicie* Simeon mai vorbeşte şi puţin mai încolo, în acelaşi discurs, în 10, 172-174, p. 264, unde reiterând problema vredniciei personale la împărtăşirea cu Hristos, acesta arată, că *vrednicia* constă în împărtăşirea de viaţa veşnică a lui Hristos, de conştientizarea, aşadar, a prezenţei dumnezeieşti a lui Hristos în fiinţa noastră.

679 SC 122, Disc. etice, I, 10, 58-62, p. 256 / Ică jr. 1, p. 144-145.

unii ce suntem con-corporali cu El şi trup din trupul Lui şi oase din oasele Lui [Efes. 5, 29].

Acesta este lucrul cel mare al negrăitei Sale iconomii [τῆς ἀφράστου οἰκονομίας] şi al pogorârii Sale mai presus de cuvânt în noi, aceasta este taina cea plină de toată înfricoşarea, pe care am şovăit să o scriu şi de a cărei apropiere am tremurat"[680].

Simeon intuieşte, în mod impecabil, sensul personal al iconomiei mântuirii făcută în persoana lui Hristos. Lucrarea lui Hristos *în noi* înseamnă tocmai îndumnezeirea noastră deplină – aidoma îndumnezeirii depline a umanităţii Sale – prin împărtăşirea noastră de Hristos deplin.

Nu ne putem împărtăşi numai de ceea ce vedem, ci şi de ceea ce simţim, din destul, în unirea noastră interioară cu El, că este dumnezeirea Lui, care ne sfinţeşte în mod deplin.

În acest sens a numit Simeon Sfânta Euharistie, ca fiind Trupul Domnului, dar nu ca un trup uman neînduhovnicit, gol de Duhul, ci plin de Duhul, fapt pentru care este ἀσωμάτως.

Dacă în cazul vederii extatice se experiază slava lui Hristos, ca lumină curăţitoare, luminătoare, sfinţitoare, în împărtăşirea euharistică cu El experiem slava Lui, ca fiind la fel: curăţitoare de patimi, luminătoare, sfinţitoare a trupului şi a sufletului nostru.

Împărtăşindu-ne cu El primim „harul Duhului, adică focul dumnezeirii…[care ţâşneşte] din firea şi din fiinţa Lui"[681].

Împărtăşirea euharistică, ca şi extazul, ne face apropiată, întrucâtva, persoana Sa neapropiată, prin slava care ţâşneşte din ea. În vederea şi simţirea slavei Sale experiem neapropiata viaţă a lui Dumnezeu şi transcendenţa Sa, fără ca aceasta să se subsumeze, întru ceva, imanenţei Sale harice, coborârii lui Hristos la noi, prin slava Sa şi prin dăruirea Trupului şi a Sângelui Său dumnezeiesc spre împărtăşirea noastră.

Prin imanenţa Sa trăită de către noi, simţim cât de mare este transcendenţa Sa, reala Sa neînţelegere şi necuprindere a Lui de către noi. Dar transcendenţa Sa ne devine una reală, simţită interior, în mod personal, pe măsură ce ne unim cu slava Lui sau ne împărtăşim cu El, Cel euharistic.

[680] Idem, Disc. etice, I, 10, 67-75, p. 256 / Idem, p. 145.
[681] Idem, Disc. etice, I, 10, 123-125, p. 260 / Idem, p. 146.

Numai în Biserică, cu alte cuvinte, ştim cine este Dumnezeu, cum arată Dumnezeul nostru Cel neapropiat, cum se simte El prin credinţa şi viaţa sfântă întru El şi care sunt viaţa şi iubirea Lui reale. Experienţa duhovnicească este creuzetul unde se topeşte şi se re-clădeşte fiinţa şi viaţa noastră şi unde simţirea şi vederea lui Dumnezeu ne aduc o reală atitudine şi teologie despre viaţa lui Dumnezeu.

În *Discursul* 3 *etic*, Simeon pune semnul egal între conţinutul extazului şi cel al împărtăşirii euharistice.

Deşi una este extazul şi alta este împărtăşirea euharistică, totuşi Simeon le găseşte un numitor comun: persoana lui Hristos.

Spune el, într-un mod grandios: „Vorbele negrăite, grăite lui Pavel în Rai, adică însăşi bunătăţile cele veşnice pe care ochiul nu le-a văzut şi urechea nu le-a auzit şi la inima omului nu s-au suit, pe care le-a gătit Dumnezeu celor ce-l iubesc pe El [I Cor. 2, 9], nu se află închise pe o înălţime, nu sunt mărginite de vreun loc, nu sunt ascunse în vreun adânc, nu sunt ţinute la capătul pământului sau al mării, ci sunt înaintea ta şi înaintea ochilor tăi [Rom. 10, 6-8; Deut. 30, 12-14].

Dar care sunt acestea? Împreună cu bunătăţile ce sunt puse de-o parte în ceruri [τῶν ἀποκειμένων ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀγαθῶν], Însuşi Trupul şi Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, pe care le vedem şi mâncăm şi bem în fiecare zi, sunt în chip recunoscut acele bunătăţi.

Fiindcă în afara acestora nu vei putea găsi nicăieri nici măcar un singur lucru din cele zise, chiar dacă ai străbate alergând întreaga creaţie. Iar dacă vrei să ştii, că cele spuse sunt adevărate, fă-te Sfânt prin lucrarea poruncilor şi aşa împărtăşeşte-te de Cele Sfinte şi vei cunoaşte atunci întocmai / cu de-amănuntul, puterea [τὴν δύναμιν] celor spuse ţie”[682].

Deşi teologia simeoniană este preponderent extatică, totuşi, după cum observăm, extaticul nu eludează la el prezenţa reală a lui Hristos în Sfânta Euharistie.

Simeon nu ignoră dumnezeiasca Euharistie ci o identifică cu bunătăţile cele veşnice văzute de Pavel în extaz. Prin împărtăşirea cu Hristos euharistic şi prin vederea slavei lui Hristos nu se petrece cu noi ceva diferit, ci, în

---

[682] Idem, Disc. etice, III, 426-441, p. 420-422 / Idem, p. 209-210.

ambele cazuri, noi ne umplem de sfinţenia lui Hristos şi devenim conformi, aidoma Lui.

Însă în ambele uniri cu Hristos trebuie să fim proprii receptării slavei Sale printr-o viaţă de sfinţenie. Fraza terminală din textul citat, după cum se vede foarte bine, ne îndeamnă la sfinţenie, dacă vrem să facem o hermeneutică a prezenţei interioare, a lui Hristos euharistic, în viaţa noastră.

Pentru a vorbi despre prezenţa lui Hristos, ne aminteşte Simeon şi dacă vrem să facem Teologie în ultimă instanţă, trebuie să vorbim despre Dumnezeul pe Care Îl simţim în noi, dar şi mai presus de noi, Care este mereu împreună cu noi, dar este, în acelaşi timp, în afara întregii creaţii şi nu de un Dumnezeu pierdut în orizonturi siderale, Care nu are atingere cu lumea şi nu e prezent în lume prin harul Său[683].

Polemica lui Simeon cu teologia non-experimentală, fixistă, o găsim la tot pasul în teologia sa harismatică. Răspunzând celor *uimiţi* de afirmaţia sa [aceea că *Sfânta Împărtăşanie este însăşi conţinutul vederii extatice*], Simeon citează In. 6, 43-44, afirmând, că nimeni nu poate să recunoască, să înţeleagă dumnezeirea Lui, dacă nu Îl va atrage Tatăl spre această înţelegere dumnezeiască[684].

Dacă numai cei învăţaţi de Dumnezeu pot să creadă în Fiul lui Dumnezeu[685], tot la fel, spune Simeon, numai cei care se împărtăşesc cu Sfintele Taine ale Domnului au viaţa veşnică întru ei şi pe aceştia îi va învia Domnul în ziua cea de apoi[686].

Părintele nostru merge şi mai departe în silogistica sa imbatabilă, cuceritoare şi conexează împărtăşirea cu Sfintele Taine de înţelegerea interioară, personală, a realităţii interioare a Prea Sfintei Treimi.

---

683 Într-un interviu recent, părintele profesor Dumitru Popescu sublinia importanţa capitală, în teologia actuală ortodoxă, a reliefării prezenţei lui Dumnezeu în lume, spunând: „ Dacă spui că Dumnezeu nu mai există în lume, categoric că atunci lumea devine o materie pe care o manipulezi cum vrei. Astăzi trăim într-o vreme în care deteriorarea mediului înconjurător şi dezechilibrele economiei mondiale par a se agrava tot mai mult. […] [Însă, dacă] Dumnezeu a creat pământul din iubire pentru om, în consecinţă pământul aparţine lui Dumnezeu. Noi nu suntem nici proprii noştri stăpâni şi nici ai trupului şi nici ai aerului sau ai pământului. Totul vine de la Dumnezeu. Doar perspectiva prezenţei Duhului lui Dumnezeu în lume poate întrezări o existenţă mai viabilă pentru om şi pentru creaţie”, cf. Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Biserica trebuie să-şi asume cultura vremii, dar fără a face compromisuri*, interviu realizat de Ciprian Bâra, în ziarul *Lumina*, nr. 21 (2008), p. 8.

684 SC 122, Disc. etice, III, 456-468, p. 422-424 / Idem, p. 210.

685 Idem, Disc. etice, III, 474-475, p. 424 / Idem, p. 211.

686 Idem, Disc. etice, III, 495-498, p. 424-426 / Ibidem.

Pornind de la In. 6, 56-57, Simeon spune că „unirea [τῆς κοινωνίας] noastră cu El, prin Împărtăşanie, se face în mod evident [διαρρήδην] [pentru noi], ca unirea şi viaţa pe care o are Acela cu Tatăl.

Căci precum Acela este unit în chip natural [φυσικῶς] cu Dumnezeu şi Tatăl Său, tot aşa şi noi…prin mâncarea Trupului Său şi prin băutura Sângelui Său ne vom uni cu El şi vom trăi în El prin har [κατὰ χάριν].

Iar ca să nu socotim, că totul ţine de pâinea cea văzută, din această pricină a spus, în mai multe rânduri: „Eu sunt Pâinea care se coboară din cer” [In. 6, 51]. Şi n-a spus: „Care s-a coborât”. […] Ci zice: „Care se coboară”, adică Se coboară pururea, şi întotdeauna, şi vine şi în ceasul de acum la cei vrednici [ἐπὶ τοὺς ἀξίους]”[687].

Unirea noastră prin har cu Fiul este tot la fel de strânsă, de nezdruncinat, ca şi cea dintre El şi Tatăl. Experiind legătura interioară cu Fiul, ne aminteşte Simeon, înţelegem din punct de vedere experenţial şi la nivelul nostru, legătura naturală, interioară şi personală a persoanelor treimice. Triadologia şi hristologia, în mod evident, sunt înţelese la nivel personal în teologia simeoniană, prin legătura noastră cu Hristos şi în împărtăşirea de El.

Unirea cu Hristos euharistic este fiinţială, esenţială şi revelatoare. Fără ea nu putem avea viaţă adevărată întru noi, nu putem şti ce înseamnă legătura vie cu Dumnezeu şi nu putem înţelege, în mod personal, nici unirea ipostatică a firilor în persoana lui Hristos şi nici legătura fiiţială, de nezdruncinat a persoanelor treimice.

Vederea extatică confirmă realitatea copleşitoare a împărtăşirii euharistice şi împărtăşirea euharistică cu Hristos centrează dorul nostru pe vederea şi simţirea lui Hristos în viaţa noastră.

Puţim mai jos, în acelaşi discurs, Simeon invită pe cei care reduc Euharistia la *ce se vede*, la o înţelegere, contemplare interioară a lui Hristos euharistic:

„Ca să nu bănuieşti nimic trupesc…această mică pâine [τὸν μικρὸν ἄρτον], mică părticică care a fost îndumnezeită [τὴν ὀλίγην μερίδα θεοποιηθεῖσαν], să o vezi cu ochii minţii făcută întreagă asemenea Pâinii celei care coboară din cer, care este Dumnezeu adevărat şi pâine şi

[687] Idem, Disc. etice, III, 507-517, p. 426 / Idem, p. 211-212.

băutură a vieţii veşnice, ca nu cumva, rămânând în necredinţă şi numai la pâinea văzută în toate simţurile, să mănânci nu Pâinea cea cerească, ci numai pe cea pământească şi să fii lipsit de viaţă, nemâncând duhovniceşte [πνευματικῶς μὴ φαγών] Pâinea cea cerească, precum spune Însuşi Hristos: „Duhul este Cel ce face viu, trupul nu foloseşte la nimic"”[688].

Ca să simţim pe Hristos în Sfânta Euharistie trebuie să Îl vedem pe Hristos în ea şi în acelaşi timp, când ne împărtăşim cu El, să simţim cum această unire cu El este reală şi îndumnezeitoare.

Altfel, necrezând că Hristos e acolo şi fără să simţim dumnezeirea Lui în noi, ne împărtăşim numai în aparenţă cu El, pentru că noi nu am sesizat lăuntric puterea Sa cea de viaţă făcătoare, slava dumnezeirii Sale.

Fără simţirea dumnezeirii Sale ne împărtăşim numai cu pâine şi vin (pentru că credem că primim numai ceea ce vedem că primim), lipsindu-ne de adevăratele consecinţe ale împărtăşirii.

Simeon atrage atenţia că trebuie să fim mai întâi uniţi cu Hristos prin dragostea şi credinţa în El şi prin împlinirea poruncilor Sale, pentru ca să Îl simţim în noi euharistic şi să simţim, cum Se împrăştie în toată fiinţa noastră slava Sa şi ne face dumnezei prin har.

Noi, cei care ne împărtăşim în mod conştient de Hristos întreg şi ne facem una cu El suntem chemaţi de către Simeon „să ne lăsăm răpiţi în Duhul, în însăşi viaţa Sa adevărată, în al treilea cer sau, mai degrabă, în însuşi cerul Sfintei Treimi, pentru ca văzând şi auzind totodată cele grăite şi care rămân negrăite, gustându-le şi mirosindu-le şi pipăindu-le frumos cu mâinile sufletului [adică cu simţurile duhovniceşti ale sufletului n.n.], să înălţăm laudă de mulţumire Dumnezeului Celui iubitor de oameni”[689].

Împărtăşirea este preludiul extazului, motivarea cea mai adâncă şi mai clară, pentru a ne curăţi de patimi şi a dori vederea lui Dumnezeu.

Împărtăşirea şi vederea se deschid, doxologic, către adorarea lui Dumnezeu sau aceste două moduri de unire reală cu Dumnezeu ne sporesc dimensiunea interioară, doxologică, a relaţiei noastre cu Creatorul, Mântuitorul, Sfinţitorul şi Judecătorul nostru.

---

688 Idem, Disc. etice, III, 528-538, p. 428 / Idem, p. 212.
689 Idem, Disc. etice, III, 558-564, p. 430 / Idem, p. 213.

Consecinţele dramatice, la nivel personal şi eclesial, ale nesesizării interioare a lui Hristos euharistic, ni se dezvăluie, în adevărata lor monstruozitate, în *Discursul* 10 *etic*, unde Simeon subliniază următoarele:

„Iar dacă nu stau aşa lucrurile, dacă nu ne facem părtaşi, încă fiind în trup, de bunătăţile cele veşnice şi nici noi, cei aleşi, nu primim harul, urmează că Hristos Însuşi e doar un Profet şi nu Dumnezeu.

Şi toate pe care le spune Evanghelia Lui sunt o profeţie despre lucruri viitoare şi nu un dar al harului. Şi, în chip asemănător, Apostolii au prorocit şi nu au împlinit cele prorocite, şi nu au luat nici ei [nimic] şi nici nu au împărtăşit şi altora. […]

Iar dacă cei care mănâncă trupul Lui şi beau sângele Lui au viaţă veşnică, după cuvântul Său dumnezeiesc [In. 6, 54], iar noi mâncând acestea nu simţim în noi nimic mai mult decât hrana simţită, nici nu primim în chip conştient altă viaţă, atunci ne împărtăşim cu o simplă pâine iar nu cu Dumnezeu.

Căci, dacă Hristos este Dumnezeu şi om, şi Sfântul Său Trup nu e numai trup [ἡ ἁγία σὰρξ αὐτοῦ οὐ σὰρξ μόνον], ci trup şi Dumnezeu în chip nedespărţit, dar şi neamestecat, El este văzut, prin trup, şi apoi prin pâine, pentru ochii sensibili, dar nevăzut, prin Dumnezeire, pentru ochii sensibili, ci văzut de ochii sufletului.

De aceea şi spune altundeva: „Cine mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu rămâne în Mine şi Eu în el” [In. 6, 56]. Şi nu a spus, că rămâne în ei şi aceştia în El, ci „în Mine”, adică în slava Mea, în lumina Mea, în dumnezeirea Mea”[690].

Teologia euharistică a lui Simeon este, după cum se vede aici, promotoarea eclesialităţii şi a experienţei unirii interioare cu Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Dacă prin împărtăşirea sacramentală de Hristos, în Biserică, simţim dumnezeirea lui Hristos în fiinţa noastră, atunci, trage concluzia Simeon, Hristos e Capul Bisericii, noi suntem membre vii ale Sale, într-o contiguitate deplină cu El.

Pentru Părintele nostru, împărtăşirea cu Sfânta Euharistie este o propedeutică a hristologiei şi a triadologiei,

[690] SC 129, Disc. etice, X, 738-745, 758-773, p. 312, 314 / Idem, p. 344-345, 345.

care sunt înţelese numai de către membrii reali, autentici, conştienţi ai Bisericii.

În *Discursul* 14 *etic* Simeon rediscută realitatea simţirii conştiente a lui Hristos euharistic. Vorbind despre împărtăşire şi despre vedere în acelaşi timp, despre înţelegerea duhovnicească a Sfintelor Taine, Părintele nostru spune:

„Dacă o faci în simţire şi conştienţă [ἐν αἰσθήσει καὶ γνώσει], atunci te împărtăşeşti de unele ca acestea cu vrednicie. Dar dacă nu te împărtăşeşti aşa, negreşit mănânci şi bei din ele cu nevrednicie.

Dacă te-ai împărtăşit în vedere curată [ἐν θεωρίᾳ καθαρᾷ] din cele din care te-ai împărtăşit, iată că te-ai făcut vrednic de o masă ca aceea. Iar dacă nu te-ai făcut vrednic, nu te vei alipi şi nu te vei uni nicidecum de Dumnezeu.

Aşadar să nu socotească cei ce se împărtăşesc cu nevrednicie de dumnezeieştile Taine, că prin ele se alipesc şi se unesc pur şi simplu de Dumnezeul Cel nevăzut.

Căci acest lucru nu se va face nicidecum, nici nu se va petrece cu ei vreodată. Fiindcă numai cei care, în împărtăşirea [μετουσίᾳ] dumnezeiescului trup al Domnului s-au învrednicit să vadă şi să mănânce, cu ochiul şi gura minţii şi descoperirea Dumnezeirii nevăzute, într-o atingere spirituală [de slava lui Dumnezeu n.n.], aceştia cunosc [atunci], că bun este Domnul [Ps. 33, 9], ca unii care nu mănâncă şi beau numai o pâine simţită în chip simţit, ci în acelaşi timp [se hrănesc], în chip spiritual, din Dumnezeu, hrănindu-se cu îndoite simţiri, din una în chip văzut iar, din cealaltă, în chip nevăzut şi se unesc, în amândouă dintre acestea, cu Hristos Cel îndoit după fire, făcându-se con-corporali [Efes. 3, 6] şi copărtaşi ai slavei şi dumnezeirii Lui [I Petr. 5, 1].

Fiindcă aşa se unesc cu Dumnezeu cei care mănâncă această Pâine întru conştienţă şi vedere a tainei şi beau din acest pahar cu simţirea sufletului şi a inimii. Dar cei care fac aceasta cu nevrednicie sunt deşerţi de darul Duhului Sfânt, hrănindu-şi numai trupul, nu şi sufletul lor”[691].

Simeon ne atenţionează aşadar, că simpla consumare a Sfintelor Taine nu înseamnă unire cu Hristos, împărtăşire adevărată de El, ci numai dacă vedem cu sufletul şi cu mintea noastră slava Lui în noi şi dacă ne bucurăm

---

[691] Idem, Disc. etice, XIV, 224-247, p. 438-440 / Idem, p. 397-398.

dumnezeieşte de simţirea harului, care ne îndumnezeieşte în mod conştient.

Împărtăşirea reală poate fi *demonstrată* prin posibilitatea directă şi personală, din interior, a narării consecinţelor ei în fiinţa noastră. Cei care nu pot spune nimic despre soteriologia personală, vrea să spună, în definitiv, Simeon, sunt cei care nu se împărtăşesc în mod conştient de Hristos euharistic, care nu au văzut niciodată slava Lui şi care nu tânjesc după unirea veşnică cu El.

De aceea, Simeon *conversează* iarăşi cu presupusul *supărat* şi *dezamăgit* de cuvintele sale, cu cel care nu experiază deloc minunea împărtăşirii reale cu Domnul şi îi spune acestuia cu condescendenţă:

„Dar să nu te tulburi, iubitule, ascultând adevărul arătat ţie de către noi. Căci dacă mărturiseşti că Trupul Domnului este Pâine a vieţii, care dă viaţă şi ştii că Sângele Său dă viaţă celor ce se împărtăşeşte de el, şi se face în cel care-l bea izvor de viaţă curgătoare spre viaţa veşnică [In. 4, 14], cum, spune-mi, împărtăşindu-te de acestea nu adaugi nimic mai mult sufletului, ci, chiar dacă vei simţi poate puţină bucurie, după scurt timp rămâi iarăşi aşa cum erai mai înainte, neavând în tine niciun adaos de viaţă sau izvor ţâşnitor sau văzând vreo lumină oarecare?

Căci celor care nu au ajuns să treacă dincolo de simţirea [celor de aici], Pâinea aceasta li se arată în chip simţit, aidoma unei simple bucături, pe când în chip spiritual ea este lumină necuprinsă şi neapropiată [φῶς ἀχώρητόν καὶ ἀπρόσιτον].

Tot aşa şi Vinul e şi el în chip asemănător viaţă [ζωή], foc [πῦρ], apă vie [ὓδωρ ζῶν]. Deci, dacă mâncând şi bând Pâinea dumnezeiască şi Vinul veseliei, nu vei cunoaşte că vieţuieşti viaţa cea nestricăcioasă [οὐκ ἔσῃ γινώσκων εἰ ζωὴν ἔζησας τὴν ἀνώλεθρον], că ai primit înăuntrul tău Pâinea ca pe o lumină sau ca pe un foc şi că ai băut Sângele Stăpânului ca o apă curgătoare şi vorbitoare, dacă nu ai ajuns la vederea [θεωρίᾳ] şi împărtăşirea [μεθέξει] cu nimic din toate acestea, cum socoteşti că te-ai făcut părtaş al vieţii [τῆς ζωῆς κοινωνὸς] ?”[692].

Pasajul acesta este unul dintre exemplele cele mai clare, pentru a exemplifica faptul, că Simeon identifică

[692] Idem, Disc. etice, XIV, 248-267, p. 440 / Idem, p. 398.

experierea unirii cu Sfânta Euharistie cu vederea slavei Sale celei veşnice.

Experienţa euharistică autentică nu este decât atingerea concretă a esenţialului experienţei extatice: unirea reală cu Hristos. Pentru cei care nu se împărtăşesc mistic, tainic şi real cu Hristos, împărtăşirea nu are consecinţe reale, identificabile interior.

Dar pentru cei care percep cu toată fiinţa lor, că unirea cu Hristos euharistic este o unire cu umanitatea şi dumnezeirea lui Hristos, cu Hristos Cel plin de slavă, aceasta este generatoarea celei mai mari împliniri şi bucurii interioare şi modul real în care se petrece mântuirea şi sfinţirea noastră.

Sfinţenia este un proces interior, pe deplin conştientizat de către cel în care se petrece şi despre ea poţi vorbi, dacă o experimentezi în act.

Aceste adevăruri capitale ale soteriologiei personale sunt spuse răspicat de către Sfântul Simeon. El nu lasă loc niciunei ambiguităţi în înţelegerea relaţiei vii cu Dumnezeu, pentru că *relaţia* cu El este, aşa cum spune şi semnificaţia termenului care o indică, *o legătură neîntreruptă cu Dumnezeu*.

În *Imnul* 30 Simeon reia distincţia dintre unirea cu Hristos prin vederea extatică a slavei Sale şi unirea cu Hristos prin împărtăşirea duhovnicească de Trupul şi Sângele Său euharistic:

„Această *unire gândită* [νοερὰν ἕνωσίν], [cea extatică], ţi-am spus-o deja în mod diferit şi felurit iar *unirea simţită* spun că e cea a Tainelor. Căci curăţit prin pocăinţă şi prin curgerile lacrimilor, împărtăşindu-mă de un trup îndumnezeit ca de Dumnezeu, devin prin această unire negrăită şi eu dumnezeu. […]

[După cum] trupul şi sufletul…sunt una în două fiinţe, prin urmare, acestea care sunt una şi două, împărtăşindu-se de Hristos şi bând Sângele Lui, unindu-se prin amândouă fiinţele şi firile cu Dumnezeul meu, devin şi ele dumnezeu prin împărtăşire şi se numesc cu acelaşi nume, cu numele Celui de care s-au împărtăşit în chip fiinţial [οὐσιωδῶς μετέσχον]”[693].

[693] SC 174, Imne, XXX, 463-472, 474-487, p. 372-374 / Ică jr. 3, p. 188-189.

Simeon poate să vorbească cu putere despre realitatea îndumnezeirii, pentru că aceasta era o realitate personală pentru Sfinţia sa.

Nu era un *abuz de cutezanţă* pentru Simeon şi nicio *grandomanie*, faptul de a vorbi despre relaţia sa cu Hristos, atâta timp, cât această relaţie este una reală sau trebuie să fie astfel pentru toţi cei botezaţi în Hristos.

Simeon nu pune monopolul pe un gen de experienţă *insolită*, la care pot accede numai *unii* dintre noi, ci pentru Părintele nostru unirea cu Hristos şi sfinţirea prin El este o *caracteristică personală* a oricărui creştin ortodox în parte. Simeon vorbeşte decent despre lucruri, care ar trebui să fie cotidiene pentru toţi şi fiind cotidiene, ar fi adevăratul nostru subiect de discuţie, presantul şi atotcuprinzătorul nostru subiect de discuţie.

Dar, pentru că nu stau lucrurile chiar aşa de bine în Biserică, Simeon vorbeşte, prin Duhul, şi mustră ambiţiile umane şi cutezanţa umană ale oricărui membru al ei, dar mai ales ale clerului, spunând episcopilor, care nu experiază slava Treimii şi întregului cler de altfel, că „vă rămân necunoscute Tainele Mele înfricoşătoare şi dumnezeieşti, [vouă, celor] care vă închipuiţi că ţineţi o pâine, care e de fapt Foc, care Mă dispreţuiţi ca pe o pâine simplă şi vi se pare că vedeţi şi mâncaţi doar o bucătură neavând slava Mea nevăzută”[694].

Din acest pasaj se observă, că Simeon nu numai că identifică conţinutul extazului cu împărtăşirea euharistică cu vrednicie, ci el cere de la cei care se împărtăşesc să sesizeze, să simtă harul şi să vadă lumina lui Dumnezeu.

Este evident efortul Părintelui nostru de a conştientiza abisul neştiinţei din mintea acelora, care atunci şi acum, cred că *a ne împărtăşi* înseamnă *a mânca ceva*, pe Hristos, dar să nu simţim nicio transformare marcantă în viaţa noastră.

Simeon spune inconştienţilor şi non-experimentalilor, că nesesizarea Duhului anulează tot efortul lor eclesial şi îi arată mădulare moarte, rupte de trunchiul Bisericii lui Hristos, chiar dacă ei, din punct de vedere formal, sunt înăuntru Bisericii.

Experienţa eclesială euharistică este un eveniment personal cu urmări capitale, ca şi Botezul şi Mirungerea, şi orice eludare a discuţiei despre simţirea harului în cadrul

[694] SC 196, Imne, LVIII, 92-96, p. 284-286 / Idem, p. 292-293.

săvârşirii Sfintelor Taine înseamnă, de fapt, o anulare a soteriologiei personale.

Acest lucru îl repetă în *Epistola* 4, unde Simeon spune ucenicului său, că cel care „nu cunoaşte în simţirea şi cunoaşterea sufletului, că rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu în el, acela cu siguranţă nu s-a cuminecat în chip vrednic cu Preacuratele Taine.

Căci cum e cu putinţă ca acela, care e unit cu Dumnezeu să nu ştie aceasta, afară dacă nu e foarte nesimţit? Şi dacă acela care mănâncă Trupul şi bea Sângele lui Hristos are viaţă veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viaţă, [atunci] e vădit, că acela care nu ştie că are viaţă veşnică şi nu a trecut de la moarte la viaţă, ca acela care trece dintr-o cameră întunecată într-una luminoasă şi strălucită, unul ca acesta n-a cunoscut taina iconomiei lui Dumnezeu, nici nu s-a desfătat de viaţa veşnică"[695].

Experienţa euharistică, în concluzie, *nu înseamnă o luare scriptică la cunoştinţă* despre ce se întâmplă atunci când te împărtăşeşti, ci constă în înţelegerea a ceea ce se petrece cu noi în actul unirii sacramentale cu Domnul.

Reala unire cu Hristos Dumnezeu înseamnă să simţim dumnezeirea Lui în noi, slava Sa, să ne îndumnezeim permanent şi să fim conştienţi de îndumnezeirea graduală, zilnică a fiinţei noastre.

Sfântul Simeon accentuează în teologia sa euharistică identitatea de experienţă dintre *vederea extatică* şi *împărtăşirea euharistică*, la care suntem chemaţi in corpore şi care reprezintă manifestarea reală a eclesialităţii vieţii noastre. A fi în Biserică, ne spune el, înseamnă a trăi prin toţi porii fiinţei noastre minunea îndumnezeirii noastre, adică deplina noastră racordare la viaţa Treimii.

[695] Epistole, IV, apud. Ică jr. 3, p. 352-353.

2. 6. 3. Sfânta Spovedanie şi trăirea interioară a harului

Deşi avem tendinţa să evaluăm numai *Epistolele* 1 şi 2 pentru a găsi amănuntele legate de Taina Sfintei Spovedanii în opera simeoniană, totuşi o cercetare amănunţită a operei sale ne demonstrează, că Simeon a prezentat nu numai pocăinţa ca Taină, ci şi pocăinţa ca parte componentă a ascezei. El vorbeşte despre căinţă, despre pocăinţă ca stare interioară duhovnicească atât înainte, în şi după spovedania sacramentală, antecedentă împărtăşirii cu Sfintele Taine, prezentă în noi, când ne împărtăşim, dar şi posterioară acestei uniri reale cu Domnul.

Simeon nu putea să aibă o conştiinţă *vagă* a păcătoşeniei proprii şi nici nu putea stipula o *emancipare* faţă de actul sacramental al mărturisirii păcatelor, atâta timp cât, pentru el, păcatul era un virus mortal, care ne-a afectat întreaga fiinţă şi fără curăţirea de păcate nu se poate ajunge la vederea lui Dumnezeu.

În *Imnul* 34 el spune cu durere, că „aceia care au păcătuit au dus spre stricăciune nu numai trupul, dar şi însuşi sufletul lor şi…suntem stricăcioşi şi cu trupul şi cu sufletul, ca unii ce suntem ţinuţi în acelaşi timp de stricăciunea morţii înţelese cu mintea [τοῦ νοητοῦ θανάτου], cât şi de cea a păcatului”[696].

Dar *cei care au păcătuit* suntem noi toţi, întreaga umanitate, din care Simeon nu se exclude nicidecum, ci se vede ca cel mai păcătos dintre toţi. Universalismul păcatului revendică universalismul soteriologiei personale[697] iar vederea păcatelor nu e numai o rememorare a greşelilor noastre, ci şi o harismă: „sufletul care a început să fie aprins de [harul] dumnezeiesc vede mai întâi în sine însuşi întunecimea patimilor [τῶν παθῶν ζόφον] ridicându-se ca un fum în focul Duhului şi vede ca într-o oglindă negreala produsă în el de către fum şi se tânguieşte şi simte că spinii

---

[696] SC 174, Imne, XXXIV, 36-40, p. 430 / Ică jr. 3, p. 204.

[697] Părintele Duşe spunea, într-un articol despre vederea luminii la Sfântul Simeon, că acesta „surprinde deodată minusul ontologic al fiinţei umane în separaţia sa de Dumnezeu, [cât] şi integritatea sa prin relaţia conştientă şi iubitoare cu Dumnezeu prin harul îndumnezeitor”, cf. Pr. Drd. Călin-Ioan Duşe, *Vederea luminii dumnezeieşti după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Teologia” IV (2000), nr. 4, p. 118.

gândurilor şi vreascurile prejudecăţilor se aprind şi se prefac desăvârşit în cenuşă”[698].

Pentru că păcatul este intrat în fiecare fibră a fiinţei noastre, puterea curăţitoare a harului este simţită prin pocăinţă ca aceea, care ne regenerează în mod total. Sfântul Simeon e atent la conştiinţa păcatului pe care trebuie să o avem. El ştia că nu ne putem curăţi de păcate, dacă nu simţim în fiinţa noastră păcatul, dacă nu ştim de ce trebuie să ne lepădăm în mod real.

Pentru că simţirea harului este o prezenţă interioară, Simon insistă tot la fel de mult şi pe simţirea interioară a păcatelor, care sunt realităţi interioare, *palpabile* pentru conştiinţa noastră şi nu sunt nişte *invenţii* ale propriei noastre fantezii sau *reminiscenţe* ale unui mentalităţi *de ev mediu întunecat*.

Păcatele sunt prezenţe interioare şi de aceea, Părintele nostru atenţionează asupra faptului de a nu fi desconsiderate aceste prezenţe fatidice pentru sănătatea şi viaţa noastră: „cunoaşteţi că cei ce nu se căiesc şi nu păzesc întocmai şi cu frică multă poruncile Lui nu vor avea niciun folos, ci Dumnezeu îi va pedepsi pe ei cu mult mai rău decât pe neamurile păgâne şi pe cei nebotezaţi.

Nu vă înşelaţi, fraţilor, şi niciun păcat să nu vi se pară mic şi să nu fie dispreţuit de către voi, ca şi cum n-ar face o atât de mare vătămare sufletelor noastre. Fiindcă robii recunoscători [ai Stăpânului, adică Sfinţii] nu cunosc vreo deosebire între un păcat mic şi un păcat mare, ci, chiar dacă aceştia cad numai cu privirea sau gândul sau cuvântul, socotesc că au căzut din iubirea lui Dumnezeu, lucru care, sunt convins, e şi adevărat.

Fiindcă cel ce cugetă un lucru mic în afara voinţei lui Dumnezeu şi nu se căieşte de îndată, alungând atacul gândului, ci primeşte şi ţine acest gând, acesta i se socoteşte păcat, chiar dacă nu ştie că acesta e un lucru rău [τὸ μὲν ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ κακὸν εἶναι τοῦτο λογίζεται]”[699].

Scrupulozitatea vizavi de păcate a Sfântului Simeon este o harismă dumnezeiască, pentru că numai Duhul Sfânt îţi poate arăta, care sunt păcatele tale cu adevărat, care este abisul interior al decadenţei tale.

Chiar dacă noi nu ştim care sunt păcatele şi ce e păcatul în faţa lui Dumnezeu şi nu ştim că păcătuim, păcatul

[698] SC 129, Disc. etice, VII, 526-531, p. 194 / Ică jr. 1, p. 296.
[699] SC 96, Cat., III, 249-264, p. 300-302 / Ică jr. 2, p. 48.

se adânceşte în noi în mod continuu. Părintele nostru cere să luăm act, prin pocăinţă, despre adevărata lume interioară a fiinţei noastre şi acolo să chemăm Duhul lui Dumnezeu, care arde in integralitate, ca un foc dumnezeiesc, spune Simeon, toată întunecimea păcatelor noastre.

De la cunoaşterea păcatelor şi de la plângerea pentru ele începe pregătirea noastră pentru mărturisirea sacramentală. În cadrul Tainei Mărturisirii trebuie să venim cu plângerea pentru păcatele noastre, cu durerea pentru ele şi cu simţirea dorului imens după iertarea lui Dumnezeu.

Finalul *Catehezei* 3 prezintă pocăinţa ca pe o biruinţă continuă a căderii personale şi ca stare îndumnezeitoare pentru noi, care este la polul opus al deznădejdii: „rană spre moarte este tot păcatul nepocăit [ἀμετανόητος] şi nemărturisit [ἀνεξαγόρευτος], precum şi faptul de a cădea cineva în deznădejde [ἀπόγνωσιν], lucru care ţine de alegerea şi voinţa noastră.

Căci, dacă nu ne-am fi predat pe noi înşine nepăsării şi deznădejdii, demonii n-ar fi putut face nimic împotriva noastră. Dar chiar şi după ce am fost răniţi [de păcat], dacă vrem, ne putem face mai viteji şi mai iscusiţi printr-o pocăinţă aprinsă. Căci faptul de a se ridica şi a lupta iarăşi după ce au fost răniţi şi au murit e un lucru propriu celor foarte viteji şi curajoşi, vrednic şi plin de toată admiraţia. Fiindcă a ne păstra nerăniţi nu ţine de noi, dar a fi nemuritori şi muritori ţine de noi”[700].

Pocăinţa este, la Părintele nostru, coordonata interioară a bărbăţiei noastre duhovniceşti, biruinţa continuă asupra căderilor personale. Dorul după iertarea lui Dumnezeu, de care vorbeam, este exprimat aici cel mai bine, pentru că orice biruinţă asupra noastră din partea demonilor este un motiv în plus de mobilizare interioară, de ridicare şi mai virulentă împotriva propriilor patimi.

Dar, mai presus de aceasta, la Simeon, *pocăinţa* şi *mărturisirea sacramentală a păcatelor* (pentru că el nu le desparte niciodată), ne fac nemuritori, adică ne păstrează în slava lui Dumnezeu.

În *Cateheza* 4 Simeon subliniază prezenţa interioară a harului în cadrul pocăinţei şi rolul lacrimilor în mântuirea personală: toate cele ale curăţirii de patimi „le lucrează

---

[700] Idem, Cat., III, 347-358, p. 308 / Idem, p. 51.

dumnezeiescul foc al străpungerii împreună cu lacrimile sau mai degrabă prin lacrimi.

Dar fără lacrimi…niciun lucru din acestea nu s-a făcut şi nici nu se va face cândva în noi înşine sau în oricare altul. […] [Căci] fără lacrimi şi fără străpungere necontenită nu s-a curăţit vreodată vreun om sau s-a făcut Sfânt sau a primit Duhul Sfânt sau a văzut pe Dumnezeu sau L-a cunoscut sălăşluindu-Se în el sau L-a văzut pe Acesta vreodată sălăşluind întreg în inima lui, fără să fi premers căinţa şi străpungerea şi lacrimi necontenite, ţâşnind pururea ca dintr-un izvor, ca să inunde şi să spele casa sufletului şi să o scalde în rouă şi să răcorească sufletul cuprins şi aprins de focul cel neapropiat [I Tim. 6, 16]”[701].

Harul dumnezeiesc se primeşte şi se păstrează în noi prin pocăinţă şi pocăinţa este drumul spre vederea lui Dumnezeu. Iertarea este cerută prin pocăinţă şi iertarea înseamnă primirea şi mai abundentă a harului în noi, fără de care nu suntem mădulare vii ale lui Hristos.

La Părintele nostru pocăinţa şi iertarea sacramentală a păcatelor noastre şi plânsul necontenit pentru golătatea noastră interioară sunt aidoma unor porţi ale altarului, care ni se deschid spre unirea noastră sacramentală cu Hristos, Dumnezeul nostru:

„*Sfintele Sfinţilor!*, zic în fiecare zi unii şi vestesc celorlalţi strigând cu glas mare. […] Iar ceilalţi îi aud pe aceia zicând acestea. Ce este, deci? Cine nu e Sfânt e, oare, şi nevrednic? Nu!

Dar cine nu vesteşte [ἐξαγγέλλων] în fiecare zi cele ascunse ale inimii sale, cine nu arată pocăinţă vrednică [μετάνοιαν ἀξίαν] pentru ele şi pentru toate cele făcute întru neştiinţă, cine nu plânge pururea şi nu umblă mâhnindu-se şi nu străbate cu râvnă cele zise mai înainte, acesta nu e vrednic.

Iar cine face toate acestea şi-şi petrece viaţa în suspine şi lacrimi e foarte vrednic să se facă părtaş de aceste dumnezeieşti Taine nu numai în zi de sărbătoare, ci în fiecare zi, şi, chiar dacă e lucru îndrăzneţ a spune aceasta, încă de la începutul căinţei şi întoarcerii lui.

Fiindcă acesta este iertat, ca unul care vrea să stăruie până la sfârşit în fapte ca acestea, umblând în smerenie şi în inimă zdrobită [Ps. 50, 10]. Căci făcând aşa şi fiind astfel, îşi

---

[701] Idem, Cat., IV, 439-452, p. 350 / Idem, p. 65-66.

luminează sufletul în fiecare zi [φωτίζεται τὴν ψυχὴν ὁσημέραι], ajutat la aceasta de împărtăşirea celor Sfinte şi se înalţă mai repede spre o curăţie şi sfinţenie desăvârşită”[702].

Mărturisirea zilnică a păcatelor, îmbinată cu împărtăşirea zilnică cu Hristos euharistic, este pentru Simeon o trăire autentică a stării de pocăinţă dar şi de împlinire duhovnicească.

Vrednicia noastră în faţa împărtăşirii cu Domnul nu sunt faptele noastre bune, ci recunoaşterea de sine, recunoaşterea sărăciei noastre duhovniceşti în faţa abundenţei Sale negrăite.

Cel care se integrează în pocăinţă, ca în fluxul normal al vieţii sale, este pentru Simeon vrednic de împărtăşirea zilnică cu Domnul, pentru că iertarea lui înseamnă reala asumare a neputinţei proprii. Pentru această asumare continuă, în care nu se strecoară niciun pic de îndreptăţire de sine, el se luminează zilnic prin împărtăşire şi se înalţă rapid, foarte repede, spre o sfinţenie desăvârşită.

Sfântul Simeon nu face altceva în acest pasaj decât să ne transmită totala sa cufundare în comuniunea euharistică şi extatică cu Dumnezeu. El însuşi era cel care practica mărturisirea păcatelor şi împărtăşirea curentă cu Hristos euharistic şi, în acelaşi timp, el era umplut de vederi dumnezeieşti, care duceau la o sporire uluitoare, în scurt timp, a vieţii sale. Sfântul Simeon este *un recordman autentic* al experienţei euharistice şi extatice, pentru că el a dovedit prin sporirea sa, că aceste două căi sunt conexe şi că Biserica este cadrul experienţei slavei lui Dumnezeu şi a sporirii, uluitor de rapide, în sfinţenie.

Pocăinţa atrage şi păstrează în noi harul dumnezeiesc, însă simţirea interioară a harului ţine, în acelaşi timp, şi de iertarea sacramentală.

Prin pasajul din *Cateheza* 33, pe care îl vom cita imediat, trecem de la pocăinţa ca stare habituală, efervescentă a creştinului ortodox la problematica referitoare la preotul spoveditor şi la simţirea harului, atât în preot, cât şi în cel care se spovedeşte la el.

În cateheza mai sus amintită, Părintele nostru creionează în mod antitetic, profilul duhovnicesc al adevăratului preot duhovnic: „cel căruia i se pare că are întru sine – dacă aceasta e cu putinţă – toate virtuţile, dar nu are în

[702] Idem, Cat., IV, 604-622, p. 362-364 / Idem, p. 70-71.

el lumina Duhului Sfânt, nici nu vede bine faptele lui, nici nu este încredinţat în chip desăvârşit, dacă ele sunt pe placul lui Dumnezeu, acela nu e vrednic să primească gânduri străine [οὐδὲ λογισμοὺς ἀλλοτρίους ἐστὶν ἀναδέχεσθαι ἄξιος], chiar dacă ar fi făcut de oameni patriarh, până ce nu va avea lumina strălucind întru sine.

Căci zice Hristos: „Umblaţi până când aveţi lumina, ca să nu vă prindă întunericul. Iar cel ce umblă întru întuneric nu ştie unde merge [In. 12, 35]”[703].

Nu pot spovedi, spune Sfântul Simeon, preoţii sau ierarhii, care nu simt în ei pe Cel care iartă sau prin care ei iartă, adică pe Duhul. *Vrednicia de duhovnic* e dată de Dumnezeu ca o harismă, printr-o viaţă virtuoasă şi prin încredinţarea interioară, că Dumnezeu binevoieşte întru noi.

Relaţia de comuniune personală cu Dumnezeu şi prezenţa harului şi a luminii în fiinţa noastră sunt cele care ne garantează nouă, ca preoţi duhovnici, reala curăţire şi vindecare a celor ce se spovedesc la noi, pentru că prin Duhul realizăm toate operaţiile de renovare interioară ale creştinilor.

De aceea, Simeon îndeamnă clerul Bisericii, în integralitatea sa, să întrebe pe bătrânii şi arhiereii Bisericii, ca să învăţăm[704], cum să ne facem „asemenea cu Dumnezeu prin experienţă”[705]. Pentru el experienţa duhovnicească este cadrul interior în care trebuie să primim hirotonia şi numai prin Duhul putem să vedem şi să curăţim de păcate pe cei care ni se spovedesc nouă.

Părintele nostru nu contestă hirotonia sacramentală a celor nevrednici şi prezenţa lor în Biserică (pentru că tocmai împotriva neîndreptării lor şi vorbea), ci el subliniază faptul, că vredniciile / demnităţile apostolice [τῶν ἀποστολικῶν ἀξιωμάτων][706], pe care le primim prin hirotonie, nu sunt primite cu adevărat în fiinţa noastră, dacă nu avem şi desăvârşirea interioară pe care acestea ni le cer, adică cunoaşterea tainelor lui Dumnezeu [τοῦ Θεοῦ μυστηρίων][707], a drumului îndumnezeirii personale.

Există, aşadar, pentru Simeon, membri ai clerului, care au intrat prin *hirotonia de la oameni*, cum spune el, fără

[703] SC 113, Cat., XXXIII, 33-43, p. 250-252 / Idem, p. 339.
[704] Idem, Cat., XXXIII, 218-221, p. 264 / Idem, p. 344.
[705] Idem, Cat., XXXIII, 221, p. 264 / Ibidem.
[706] Idem, Cat., XXXIII, 223, p. 264 / Idem, p. 345.
[707] Idem, Cat., XXXIII, 224, p. 266 / Ibidem.

să primească şi simţirea harului în fiinţa lor, simţirea conştientă, neîntreruptă, îndumnezeitoare, adică şi *hirotonia lui Dumnezeu* şi aceştia slujesc cele ale Stăpânului, fără ca să simtă în mod activ, cum se îndumnezeiesc, prin harul lui Dumnezeu şi cum îndumnezeiesc şi pe cei cărora ei le slujesc.

Părintele nostru face, pe drept, această distincţie fundamentală între membrii clerului hirotonit legal, pentru că nu putea stipula [cum n-a făcut-o nici la Botez sau în cadrul discuţiei despre împărtăşirea sacramentală] o primire şi o lucrare a Tainei, fără ca cel care o săvârşeşte sau cel care o primeşte să nu simtă nimic în cadrul ei.

Pentru Simeon o Sfântă Taină este experiată personal în mod real, prin ea ne unim cu slava lui Dumnezeu şi toţi participanţii la ea, adică atât clericii cât şi credincioşii, trăiesc din plin iradierea ei îndumnezeitoare.

Pe baza realităţii vii şi plenare a experienţei sacramentale, Simeon va vorbi despre harisma iertării de păcate, unde se îmbină atât iertarea sacramentală, de facto, cât şi abilitatea duhovnicească de a integra pe cel care s-a spovedit în procesul curăţirii lui depline de patimi.

În finalul *Discursului* 15 *etic*, punând în antiteză interioritatea preotului duhovnic nevrednic cu a celui în care sălăşluieşte Duhul lui Dumnezeu şi Care este însăşi vrednicia lui preoţească, Părintele nostru spune:

„Dacă cel ce se linişteşte şi întâi-stătătorul altora şi învăţătorul altora nu ştie toate acestea [ale îndumnezeirii] de-a fir a păr, atunci nici cel ce pare că se linişteşte nu este isihast, ci şade în neştiinţă, închis numai cu trupul şi nici cel ce pare că e întâi-stătător nu e întâi-stătător, ci, umblând în calea pe care nu o ştie, sau mai degrabă, în afara acestei căi, îi aruncă împreună cu el în prăpastia focului veşnic.

Nici cel ce pare că învaţă nu este învăţător al altora, ci e un mincinos şi un înşelător, pentru că nu are în el adevărata înţelepciune, pe Domnul nostru Iisus Hristos. Dar ce trebuie spus oare despre unii ca aceştia în ceea ce priveşte [puterea] de a lega şi dezlega [τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν], când cei ce au în ei înşişi pe Duhul Sfânt, Care iartă păcatele, tremură să nu facă ceva împotriva gândului Celui ce este în ei şi grăieşte în ei? Dar cine este atât de nebun şi luat de o îndrăzneală atât de mare, încât să spună şi să facă lucrurile

Duhului mai înainte de a primi Duhul şi să săvârşească cele ale lui Dumnezeu fără puterea lui Dumnezeu?”[708].

Se observă foarte limpede faptul, că Simeon vorbeşte aici despre simţirea Duhului, în ei înşişi, de către clerici şi despre o reală purtare a harului preoţiei, întru conştientă, de către fiecare în parte.

Hirotonia, aşa după cum a trăit-o Simeon, înseamnă venirea reală, simţită interior, conştientizată a Duhului Sfânt în cadrul hirotoniei legale, când stăm în genunchi, sub mâinile arhiereului hirotonitor şi păstrarea, de-a lungul întregii noastre vieţi, a simţirii reale a acestui foc dumnezeiesc, care a coborât peste noi atunci.

Pentru că Simeon experiase în mod real şi experia prezenţa şi lucrarea harului hirotoniei întru el şi în cei pe care îi păstorea şi îi creştea întru duhovnicie, el ştia că aceasta este şi trebuie să fie o *experienţă comună*, cotidiană, pentru fiecare cleric hirotonit, de Hristos, în Biserică.

Simţirea harului, repetă întruna Simeon, este adevărata împărtăşire de Dumnezeu şi de Tainele Bisericii Sale şi fără aceasta nu există viaţa creştină, ci un surogat de viaţă, o pseudo viaţă bisericească, trăită în mod parazitar.

Tocmai de aceea, Simeon cere de la sine şi de la toţi membrii Bisericii o experienţă reală cu Dumnezeu, care se face prin pocăinţă continuă:

„Căci nu s-a auzit vreodată, nici nu stă scris în dumnezeieştile Scripturi să primească cineva păcatele altuia şi să dea seamă pentru el, fără ca acela care a păcătuit să fi arătat mai întâi roade vrednice de pocăinţă, proporţional cu felul păcatului şi fără să fi pus la baza ei ostenelile lui”[709].

Dacă profilul adevăratului preot duhovnic trebuie să fie acela al unui purtător al Duhului întru conştienţă, profilul adevăratului penitent este acela al unui lucrător împreună cu Duhul la îndreptarea de sine.

Ambii membri umani ai Tainei Sfintei Mărturisiri sunt, în teologia simeoniană, conştienţi de prezenţa harului în fiinţa lor şi de necesitatea absolută a iertării lui Dumnezeu, resimţită ca umplere abundentă de Duhul Sfânt.

Relaţiile lor personale cu Dumnezeu se întretaie cu relaţia lor de duhovnic – fiu duhovnicesc, făcând din aceasta din urmă cea mai expresivă relaţie inter-umană, fundamentată pe prezenţa harului Treimii în viaţa lor, dar şi

[708] SC 129, Disc. etice, XV, 180-196, p. 456-458 / Ică jr. 1, p. 405-406.
[709] Epistole, I, apud. Ică jr. 3, p. 309.

pe aceea a conştiinţei responsabilităţii comune pentru mântuirea lor.

Orice detaliu al relaţiei cu Dumnezeu şi al relaţiilor pe care le implică duhovnicia stă în teologia simeoniană sub pecetea prezenţei harului şi a celei mai mari şi plenare împliniri personale.

Sfântul Simeon cere experienţă duhovnicească de la preotul duhovnic. Duhovnicul nu poate fi „unul neexperimentat, ca nu cumva prin multa tăiere şi prin tăieturile şi arderile ne la vremea lor să te arunce în adâncul disperării sau prin compătimirea lui peste măsură să te lase bolnav…şi aşa să te predea osândei veşnice”[710]. El trebuie să ştie să canonisească în mod corect pe fiii săi duhovniceşti, prin faptul că vede, prin Duhul, adevărata lor interioritate şi posibilitate de înţelegere şi îndreptare.

Dar duhovnicul autentic, ca mijlocitor[711] la Dumnezeu a fiilor săi, poate face aceasta în mod real, adică sesizând interior dorinţa lui Dumnezeu cu aceia, tocmai pentru că este plin de Duhul Sfânt şi a cunoscut întru simţirea sufletului, că este iubit ca un prieten de Împăratul a toate[712].

Pentru Părintele nostru, duhovnicul este cel care a câştigat îndrăznire reală către Dumnezeu prin sudorile nevoinţelor sale şi care a devenit un mijlocitor autentic la Dumnezeu datorită comuniunii cu Acesta[713].

El ştie şi simte, că este în el Duhul lui Dumnezeu şi în acelaşi timp, prin Acesta, poate să vadă sufletele celorlalţi şi se poate ruga pentru ei cu autenticitatea unui mijlocitor real. Dar duhovnicul-mijlocitor către Dumnezeu nu numai că cere milă pentru fiii Săi, dar o şi primeşte întru conştienţă, văzând, în mod haric, îndreptarea sau neîndreptarea fiilor săi.

Pasajele din *Epistola* 1, care *deranjează* în mare măsură pe reprezentanţii teologiei non-experimentale, se referă la transmiterea harismei iertării păcatelor în Biserică.

Primul dintre ele este acesta: „Că e îngăduit unui monah, care nu are preoţie, să ne mărturisească, acest lucru îl vei afla făcându-se de către toţi, de când a fost dată de Dumnezeu moştenirii Lui haina şi ţinuta pocăinţei şi s-au

[710] Idem, I, apud. Idem, p. 310.
[711] Idem, I, apud. Idem, p. 311.
[712] Idem, I, apud. Idem, p. 311-312.
[713] Idem, I, apud. Idem, p. 312.

numit monahi, precum stă scris în de-Dumnezeu-insuflatele scrieri ale Părinţilor…

Înaintea acestora însă, numai arhiereii au primit puterea de a dezlega şi lega prin succesiune de la dumnezeieştii Apostoli. Odată cu trecerea timpului arhiereii devenind netrebnici, această înfricoşătoare întreprindere a trecut la preoţi, care aveau o viaţă neprihănită şi s-au învrednicit de harul dumnezeiesc. După care şi aceştia ajungând amestecaţi, şi atât arhiereii, cât şi preoţii asemănându-se restului poporului şi celor mulţi care cad, ca şi acum, în duhul rătăcirii şi al grăirii deşarte şi pier, ea a trecut, precum s-a zis, la poporul ales al lui Dumnezeu, adică la monahi, nu fiindcă ar fi fost luată de la preoţi sau arhierei, ci fiindcă aceştia s-au înstrăinat pe ei înşişi de ea”[714].

Pasajul prezentat, citit prin imersiune în logica sa interioară, ne vorbeşte nu de *o trecere, in corpore*, sacramentală, a puterii de a ierta păcatele de la arhierei la monahi, ci *de o trecere, preponderentă, identificabilă istoric, a simţirii harului* de la arhierei, apoi la preoţi şi, în cele din urmă, la monahi şi am spune noi, astăzi, la poporul Bisericii.

Şi nu e vorba aici de o transformare a preoţiei sacramentale într-o preoţie populară, a tuturor credincioşilor, ca în protestantism (cum s-ar dori să se interpreteze acest pasaj şi cele pe care le vom cita în prelungirea acestuia), ci de păstrarea în Biserică a harismei şi a ştiinţei curăţirii autentice de păcate, pe care o au şi o cunosc Părinţii harismaţi, purtători de Dumnezeu, care, prin primirea mărturisirii gândurilor şi prin înscrierea credincioşilor în actul ascezei continue, sub povăţuirea lor, îi fac să se curăţească, în mod real, de patimi.

Sfântul Simeon, ca preot autentic al Bisericii, care a simţit şi a văzut venirea harului preoţiei peste el la hirotonirea sa, nu putea să nege hirotonia şi hirotesia sa întru duhovnic, adică venirea Duhului în fiinţa sa, când el a experiat-o într-un mod direct şi plenar.

Însă nici nu putea să nege realitatea istorică a Bisericii şi nici noi nu putem face aceasta, atâta timp cât este mai mult decât evident, că nu toţi cei care sunt hirotoniţi simt şi prezenţa Sfântului Duh în ei sau au viaţă de Sfinţi.

---

[714] Ibidem, apud. Ibidem.

Când el vorbeşte de puterea *de a lega şi a dezlega păcatele* nu se referă la actul hirotesic, prin care un preot devine şi duhovnic [simţit ca un act sacramental *pur formal*, dacă nu simţim cum lucrează Duhul Sfânt prin noi], ci la harisma[715] pe care Domnul a dat-o Apostolilor şi pe care aceştia au conştientizat-o printr-o viaţă de adâncă sfinţenie[716].

Sfinţenia personală, vrea să spună Sfântul Simeon, este cea care primeşte harisma iertării păcatelor.

Redăm al doilea pasaj din *Epistola* 1, care merge pe aceeaşi linie interioară a primirii harismei [nici nu poate fi altfel] şi care nu poate fi înţeles în mod autentic, până nu vedem toată silogistica simeoniană pe această temă:

„Sfinţii Apostoli au transmis, prin succesiune, această autoritate celor ce deţineau scaunele lor…şi ucenicii Domnului au păzit cu exactitate această autoritate. Dar, după cum am spus, o dată cu trecerea timpului, cei vrednici s-au amestecat cu cei nevrednici…[încât mulţi s-au arătat] făţărnicind ipocrit virtutea.

Căci, de când cei ce deţineau scaunele Apostolilor s-au arătat trupeşti şi iubitori de plăcere şi de slavă şi au înclinat spre erezii, harul dumnezeiesc i-a părăsit şi această autoritate a fost luată de la ei. De aceea, lăsând ei şi toate celelalte pe care trebuie să le aibă cei ce slujesc Cele Sfinte, li s-a cerut numai să fie ortodocşi.

Dar eu cred că nu erau nici măcar aceasta. Căci ortodox nu e numai cel ce nu introduce dogme noi în Biserica lui Dumnezeu, ci şi cei ce şi-au agonisit o viaţă în acord cu cuvântul cel drept [al învăţăturii]. Pe unul ca acesta patriarhii şi mitropoliţii din diverse timpuri, fie l-au căutat dar nu l-au găsit, fie găsindu-l l-au preferat în locul lui pe cel nevrednic, cerându-i numai să expună, în scris, simbolul credinţei şi acceptând numai acest lucru: ca el să nu fie niciun zelos pentru bine, nici să lupte cu cineva din pricina răului, pretinzând că aşa se menţine pacea în Biserică – lucru care însă e mai rău, decât orice duşmănie şi pricină de mare neaşezare.

Din această pricina deci, preoţii s-au făcut netrebnici şi au ajuns ca poporul…cunoscându-şi şi acoperindu-şi unii altora patimile, au ajuns mai răi decât poporul, iar poporul mai rău decât ei.

[715] Idem, I, apud. Idem, p. 313.
[716] Idem, I, apud. Idem, p. 314.

Dar unii din popor s-au arătat mai buni chiar decât mulţi preoţi, luminând în acea beznă lipsită de lumină ca nişte cărbuni. […] Şi, fiindcă între oameni a rămas numai ţinuta şi haina preoţiei, darul Duhului a trecut la monahi, ca la unii care au venit prin fapte la viaţa Apostolilor, şi [aceasta] s-a făcut cunoscut prin semne. Dar şi aici diavolul a lucrat cele ale sale…şi monahii au ajuns netrebnici şi s-au făcut cu totul nemonahi.

Aşadar nici monahilor numai cu haina, nici celor hirotoniţi şi înscrişi în treapta preoţiei, nici celor cinstiţi cu demnitatea arhieriei, adică patriarhilor, mitropoliţilor şi episcopilor nu li s-a dat de la Dumnezeu pur şi simplu, aşa, numai din pricina hirotoniei şi a demnităţii ei şi puterea de a ierta păcatele – să nu fie! – , ci li s-a îngăduit numai să slujească Cele Sfinte, şi socot, că multora din aceştia, nici măcar aceasta – ca nu cumva, iarbă fiind, să nu fie arşi! – ,ci numai acelora, care între preoţi, arhierei şi monahi se numără prin curăţie împreună cu corurile ucenicilor lui Hristos"[717].

Decadenţa majorităţii membrilor Bisericii este explicată de Părintele nostru prin prisma pierderii simţirii harului, care s-a îndepărtat de ei, pentru că nu au o viaţă de sfinţenie.

Se observă că Simeon nu are accente de protestant *avant le temps*, prin care să ceară desfiinţarea preoţiei sacramentale, ci el arată că, deşi, în mod funcţional, Biserica are ierarhie sacramentală şi respectă o anumită conduită ortodoxă şi o anume conformitate, mai mult formală, cu ortodoxia credinţei Bisericii, decât experiată personal, puţini sunt aceia, care au o viaţă sfântă şi simt ce se petrece cu ei în Taina hirotoniei sau în toate Tainele şi slujbele Bisericii.

Dar, în acelaşi timp, pe măsură ce Simeon *constată* lipsa experienţei harice la membrii clerului contemporan sieşi, el nu propovăduieşte o părăsire a Bisericii de către Duhul şi nicio pierdere cu totul a realităţii sfinţeniei din Biserică, atâta timp cât viaţa sa şi experienţele sale mistice dovedesc o puternică racordare la viaţa Treimii şi la viaţa Bisericii.

El nu are o teologie eclesiologică vidată de sfinţenie, după cum vom vedea într-o secţiune ulterioară, şi nici nu vede o rupere a Bisericii, din timpul său, de viaţa iniţială a

[717] Idem, I, apud. Idem, p. 314-315.

Bisericii sau de acţiunea directă a Prea Sfintei Treimi. Sfântul Simeon nu are o vocaţie de *protestatar*, după cum ar vrea să-l scoată o hermeneutică protestantă, ci una de *Teolog mistic*, de verbalizator al sfinţeniei vieţuirii creştine în Biserică, care este proprie şi absolut necesară în orice secol.

În al treilea pasaj pe care îl vom cita din *Epistola* 1, se va vedea şi mai bine modul în care Simeon a restaurat pentru generaţia sa şi pentru a noastră, înţelegerea puterii de a ierta păcatele, sub ambele dimensiuni, adică *nu doar istorică* şi *nu doar harismatică*, ci *istorico-harismatică*[718]: cel care a ascultat de părintele său duhovnicesc şi a „scuipat pe toată slava din lume…realizând toată virtutea pe care o auzim citindu-se în Sfintele Scripturi şi a străbătut de asemenea toată făptuirea celor bune, a cunoscut în fiecare zi progresul, schimbarea, treapta [pe care o are] şi a fost luat spre înălţimea slavei dumnezeieşti…[acela poate] să se cunoască pe sine însuşi că a ajuns părtaş al lui Dumnezeu şi al harismelor Lui şi va fi cunoscut aşa şi de cei ce văd bine, ba chiar şi de cei cu vedere slabă. […]

Căci toţi cei care au păzit…poruncile lui Dumnezeu până la moarte…[şi-au găsit sufletele lor] în lumina gândită cu mintea şi aşa, în această lumină, au văzut Lumina cea neapropiată, pe Domnul Însuşi. […]

[Pentru că Hristos vine la] cei ce-L caută, cum ştie numai El Însuşi…[şi le dăruie] harul de a-L vedea pe El Însuşi. Aceasta înseamnă a-ţi găsi sufletul: a vedea pe Dumnezeu, a ajunge în lumina Lui mai înalt decât toată creatura văzută, şi a-L avea Păstor şi Învăţător pe Dumnezeu, de la care va cunoaşte, dacă vrei, şi puterea de a dezlega şi lega şi, cunoscând-o exact, se va închina Celui ce i-a dat-o şi o va comunica celor ce au nevoie de ea.

Unora ca acestora ştiu, copile, că li se dă puterea de a dezlega şi lega de către Dumnezeu Tatăl şi Domnul nostru Iisus, prin Duhul Sfânt: celor ce sunt fii ai Lui prin înfiere, Sfinţi şi robi ai Lui.

Unui părinte ca acesta [Sfântului Simeon Evlaviosul] i-am fost ucenic şi eu. El n-avea hirotonia de la oameni, dar

---

[718] Părintele Duşe nota într-un articol despre Sfânta Spovedanie la Sfântul Simeon, că „pentru el Spovedania constituia un tot indivizibil, un act harismatic”, pentru că pocăinţa, aşa cum o vedea Simeon, ca „stare permanentă” sau ca pe o realitate personală cu „caracter eshatologic” „este cea care duce la teologie, înţeleasă aici ca o contemplaţie a lui Dumnezeu, atinsă pe treptele cele mai înalte ale curăţiei şi nepătimirii”, cf. Pr. Lect. Drd. Călin-Ioan Duşe, *Taina Sfintei Spovedanii la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Orizonturi teologice” II (2001), nr. 1, p. 115, 107**, 108.

m-a înscris în ucenicie cu mâna sau cu Duhul lui Dumnezeu şi mi-a poruncit mie, celui pus de mult în mişcare spre aceasta, cu dorinţă tare, de către Duhul Sfânt, să primesc frumos hirotonia de la oameni, după modelul urmat de obicei”[719].

Se observă din această citaţie ultimă, că Simeon cere de la aceia, care vor să intre în ierarhia sacramentală a Bisericii experienţa primirii Duhului, adică a vederii luminii, pentru a primi, mai apoi, şi hirotonia legală.

Părintele duhovnic trebuie să aibă, în acelaşi timp, hirotonie sacramentală legală şi, totodată, hirotesie legală întru duhovnic, dar şi prezenţa interioară, conştientizată a Sfântului Duh, prin Care are, cu adevărat, puterea de a lega şi dezlega păcatele oamenilor.

În ultima parte a pasajului citat se vede, cum harisma iertării, de care vorbeşte Simeon, nu este cea sacramentală, prin care preotul dezleagă sau leagă păcatele oamenilor, ci, mai degrabă, este puterea harismatică de a introduce pe cineva, prin Duhul, în adevărata experienţă a curăţirii de patimi.

Sfântul Simeon Evlaviosul nu era preot, spune Simeon, dar l-a introdus, prin Duhul, în comuniunea cu Dumnezeu, Care ne curăţeşte de patimi. Părinţii harismaţi de care vorbeşte Simeon aici, cei care au puterea de a lega şi dezlega, pot fi şi din afara clerului, dintre monahi şi mireni, dar această putere de a lega şi dezlega nu este cea sacramentală, pe care noi o cunoaştem în Taina Sfintei Spovedanii, ci prezenţa în ei a Sfântului Duh, pe care ne-o pot transmite şi nouă, de unde ne putem aprinde şi noi candela (cum a spus la un moment dat Simeon) şi prin aceasta devin adevăraţii noştri curăţitori de păcate.

Ei ne curăţesc de păcate nu prin iertarea sacramentală a Sfintei Mărturisiri, ci tocmai prin contagiune duhovnicească, prin primirea de la ei a simţirii harului, care este în fiinţa lor şi prin care ne putem curăţi şi noi de păcate.

Sfântul Simeon este deplin recunoscător Părintelui său duhovnicesc, după cum am mai spus, pentru că prin el a primit pe Duhul, a dobândit vederea. Intrarea în comuniunea cu Dumnezeu, prin ucenicia faţă de un Părinte harismat, înseamnă intrarea în iertarea deplină de păcate şi în ştergerea cu totul a patimilor.

---

[719] Epistole, I, apud. Idem, p. 316-317.

Ne devine, credem noi, foarte evidentă acurateţea comentariului nostru, în lumina finalului *Epistolei* 1:

„Să căutăm, deci, mai bine, cu osteneală, astfel de bărbaţi, care sunt ucenici ai lui Hristos, şi cu chinul inimii şi lacrimi multe să-L rugăm zile întregi, ca să dea jos vălul de pe ochii inimilor noastre ca să-i recunoaştem, în cazul în care se va găsi unul ca acesta în această generaţie rea şi vicleană, pentru ca, găsindu-l, să primim prin el iertarea păcatelor noastre, supunându-ne poruncilor şi rânduielilor lui din tot sufletul, aşa cum şi acela ascultând cuvintele lui Hristos s-a făcut părtaş al harului şi darurilor Lui şi a primit de la El puterea de a dezlega şi lega păcatele aprins fiind de Duhul Sfânt”[720].

Se observă cum Simeon vede puterea de a ierta păcatele a Părinţilor harismaţi tocmai în ştiinţa de a conduce, spre curăţirea de patimi, prin asceză. Dacă în mod sacramental, vrea să ne spună Simeon, primim iertarea păcatelor făcute de către noi, Părinţii harismaţi ne învaţă, prin Duhul, nu numai cum să ni se curăţească păcatele, dar şi cum să ne despărţim interior de patimile noastre, cum să ajungem, prin Duhul, la nepătimire şi îndumnezeire.

Însă nu putem, în niciun caz, să acuzăm pe cei doi Sfinţi amintiţi, pe Simeon, Părintele, şi pe Simeon Noul Teolog, Ucenicul, că *au uzurpat* demnitatea şi puterea harismatică a hirotoniei şi hirotesiei legale, ci, dimpotrivă, trebuie să vedem în efortul lor de a reda dreapta, cumpănita şi totala înţelegere a harismei iertării de păcate, un efort de restaurare, extraordinar de benefic, a înţelegerii harismei iertării în Biserică, care presupune, ca Părintele duhovnic să fie un Părinte duhovnicesc cu hirotonie legală, dar şi cu experienţa reală, copleşitoare a Duhului Sfânt.

Nu este de ajuns, ne aminteşte Părintele nostru, Noul Teolog, să primim hirotonia legală din mâinile unui părinte episcop, ci trebuie să primim, şi de la Dumnezeu, încredinţarea acestei hirotonii, prin vederea luminii Sale şi prin comuniunea profundă cu Dumnezeu, prin care să fim *gura vorbitoare a lui Dumnezeu* în Biserică.

Simeon conexează iertarea sacramentală cu iertarea de păcate prin asceză şi prin vederea lui Dumnezeu.

În *Epistola* 2, Simeon debutează cu o discuţie asupra epitimiilor, a canoanelor practice date penitenţilor. În faţa

---

[720] Idem, I, apud. Idem, p. 317.

spovedaniei sacramentale, spune el, nu trebuie să deznădăjduim din cauza mulţimii păcatelor personale, dar nici să avem o îndrăzneală necugetată, adică pe aceea de a aştepta iertarea păcatelor proprii numai pentru că ne-am împlinit canonul dat de duhovnic[721]. Iertarea nu vine numai pentru împlinirea formală a canonului, ci prin intrarea în circuitul cotidian al pocăinţei, unde pocăinţa devine lucrarea noastră zilnică[722].

Dând exemplele pocăinţei Sfinţilor David, Manase şi Petru, Simeon conchide, că aceştia „au primit iertarea numai de la pocăinţa, zdrobirea şi străpungerea [inimii] lor şi de la lacrimile pe care le-au vărsat din adâncul sufletului lor şi de la osândirea conştiinţei lor"[723]. De aceea, spune el, „iertarea păcatelor fiecăruia nu se face din faptele lui, ca să nu se laude cineva [Efes. 2, 9], ci din iubirea lui Dumnezeu şi din har"[724].

Părintele nostru nu abordează spovedania numai din prisma mărturisirii păcatelor şi a primirii binecuvântării şi a dezlegării preoţeşti, ci el dezbate fondul duhovnicesc al iertării, adică acţiunea directă a lui Dumnezeu în iertarea păcatelor noastre.

Dacă adesea Taina Mărturisirii este privită *de jos în sus*, de la iertarea prin duhovnic, care presupune iertarea concomitentă din partea lui Dumnezeu, Simeon priveşte iertarea păcatelor *de sus în jos*, adică de la prezenţa harului lui Dumnezeu în cel ce se spovedeşte, pe măsura pocăinţei lui, care este urmată de dezlegarea de păcate, sacramentală, prin duhovnic.

Mai pe scurt, Simeon cere să simţim iertarea directă a lui Dumnezeu prin pocăinţă şi apoi să venim să primim dezlegarea de păcate în Taina Sfintei Mărturisiri, resimţită ca o iertare deplină şi ca o unire cu Hristos, ca mădular viu al Bisericii.

Astfel asceza şi pocăinţa premerg, însoţesc şi continuă starea de eliberare de sub povara păcatelor şi de bucurie duhovnicească, adică starea iniţiată de iertarea de păcate sacramentală, pe care o integrează în viaţa duhovnicească cotidiană.

[721] Idem, II, apud. Idem, p. 318.
[722] Ibidem, apud. Ibidem.
[723] Idem, II, apud. Idem, p. 319.
[724] Ibidem, apud. Ibidem.

Pocăinţa cere neîntoarcerea la păcatele săvârşite, spune Simeon, adică o asceză continuă, o păzire continuă ca să trăim în voia lui Dumnezeu[725] iar iertarea deplină, resimţită plenar în fiinţa noastră este aceea, când am ajuns să urâm în noi păcatul în mod desăvârşit, adică atunci când ne întărim în cele bune şi ne-am făcut tari prin diferitele încercări ale vieţii noastre[726].

Ruperea noastră de păcate[727], cum spune Simeon, este ţinta mărturisirii dese a greşelilor proprii şi, prin ea, cât şi prin deasa împărtăşire, ajungem să ne curăţim şi să ne sfinţim în mod deplin fiinţa noastră.

Pentru Simeon, după cum am văzut, iertarea deplină are un dublu aspect: simţirea harului şi a iertării din partea lui Dumnezeu prin pocăinţă, conexată direct cu simţirea iertării sacramentale a păcatelor şi prin privirea epitimiilor ca exerciţiu stabil în perimetrul pocăinţei.

Simeon nu subminează încrederea în hirotonia legală a Bisericii şi nici în Taina Sfintei Mărturisiri, ci, dimpotrivă, ca preot al Bisericii şi trăitor al Duhului, care a văzut cum este hirotonit de Duhul prin mâna episcopului, Simeon cere de la toţi viaţă sfântă, adică experienţa Duhului, pentru a sluji şi simţi harul Sfintelor Taine şi slujbe ale Bisericii.

În concluzie, Simeon nu este un destabilizator al ordinii ierarhice din Biserică, el nu instigă la democratizarea preoţiei şi la eliminarea treptelor ierarhice sacramentale, ci arată că, în lipsa unei ierarhii harismatice, care ar trebui să slujească Tainele Bisericii şi să fie luminată de Duhul la fiecare pas, Dumnezeu, şi nu Simeon, a dat celor care au viaţă sfântă, care sunt sau nu în cler, să continue a conduce pe oameni în mod acurat, la viaţa de sfinţenie, prin asceză şi primirea Duhului Sfânt întru conştienţă.

---

[725] Ibidem, apud. Ibidem.
[726] Idem, II, apud. Idem, p. 321.
[727] Idem, II, apud. Idem, p. 322.

2. 6. 4. Sfânta Căsătorie şi Sfânta Preoţie ca paradigme sacramentale ale unirii cu Dumnezeu

Am dorit o discutare sincronă a celor două Sfinte Taine pentru a evidenţia rolul lor paradigmatic pentru unirea cu Dumnezeu[728].

Dacă în cazul căsătoriei, unitatea interioară a celor doi miri este analoagă unirii dintre Hristos şi Biserică şi presupune ca fundament unirea personală cu Dumnezeu a fiecăruia dintre ei, în cadrul hirotoniei, bărbatul care primeşte harul preoţiei şi se uneşte în mod direct cu Dumnezeu, de la Care primeşte harul dumnezeiesc, se face, întru conştienţă, slujitorul lui Dumnezeu în Biserică şi mijlocitorul către Dumnezeu al turmei cuvântătoare încredinţate sieşi. Aceste două idei fundamentale sunt prelucrate de Simeon în teologia sa sacramentologică într-un mod personal şi foarte expresiv.

Astfel, în *Imnul* 27, Sfântul Simeon pune în relaţie pe monahul văzător de Dumnezeu cu bărbatul căsătorit, pentru a arăta modul real al unirii dintre cel credincios şi Dumnezeu: „cine şi-a făcut din chilia lui cer prin virtute, acela înţelege şi Îl vede şezând în ea pe Creatorul cerului şi al pământului, Căruia I se închină şi coexistă pururea împreună cu lumina neapusă, cu lumina neînserată şi cu lumina neapropiată, de care nu se separă nicidecum [οὖ οὐδαμῶς χωρίζεται], de care nu se depărtează deloc nici ziua, nici noaptea, nici când mănâncă, nici când bea, nici în somn, nici pe drum sau când îşi schimbă locul.

Ci aşa cum trăieşte, aşa şi moare sau, încă şi mai limpede, coexistă veşnic împreună cu El cu sufletul. Căci, cum va fi despărţită mireasa de mire sau bărbatul de femeia sa, cu care s-a armonizat [συνηρμόσθη] odată pentru totdeauna? Spune-mi, Legiuitorul nu va păzi oare legea?

Căci Cel care a zis: „Şi vor fi cei doi un trup” [Fac. 2, 24; Mat. 19, 5], cum nu va fi în întregime un duh [I Cor. 6,

[728] Părintele Alexandru Joiţa, într-un articol despre Sfântul Duh, fundamentându-se pe un citat relevant, credem noi, din *Panarionul* Sfântului Epifanie, afirma că: „Taina Preoţiei este echivalentul în plan spiritual al Tainei Căsătoriei”, cf. Pr. Drd. Alexandru Joiţa, *Lucrarea sfinţitoare a Sfântului Duh în Biserică*, în „Studii Teologice” XXXII (1980), nr. 7-10, p. 646. Pentru că în cadrul căsătoriei cuplul naşte fii şi îi educă, spunea acesta, în cadrul hirotoniei, episcopul este cel care naşte părinţi iar părinţii duhovniceşti, preoţii, sunt cei care nasc fii duhovniceşti, cf. Ibidem.

17] împreună cu el, [cu sufletul] ? Căci femeia este în bărbat şi bărbatul în femeie, iar sufletul e în Dumnezeu şi Dumnezeu în suflet şi aşa Se uneşte şi Se face cunoscut în toţi Sfinţii [ἑνοῦται καὶ γνωρίζεται ἐν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν]"[729].

Văzătorul luminii este întotdeauna împreună cu lumina, pentru că ea nu este văzută în afara lui, ci înăuntrul lui şi deplasarea lui prin chilie sau în afara ei nu *deranjează* prezenţa luminii din el, pentru că nu mişcarea fizică sau plimbarea ne scot din relaţia vie cu Dumnezeu, ci păcatul.

Unirea văzătorului de Dumnezeu cu lumina este o armonizare interioară cu ea, după cum relaţia maritală dintre cei doi este o lăuntricizare reciprocă.

Dacă unirea maritală formează un singur trup din cei doi, adică îi face pe cei doi să nu mai aibă un mod de viaţă singular, ci comun, în care ambii parteneri se asumă, se adâncesc şi se poartă interior unul pe altul, tot la fel, spune Sfântul Simeon, este şi unirea văzătorului de Dumnezeu cu lumina divină, în care el este acaparat de lumină şi o poartă în sine, pe măsură ce e purtat de îndemnurile spre sfinţenie, spre curăţie deplină, venite din partea luminii.

Soţul îşi poartă soţia în sine, pentru că poartă în sine toată dragostea, respectul şi toată rugăciunea de împlinire veşnică pentru soţia sa, adică chipul ei, relaţia ei cu el, după cum cel înduhovnicit poartă în sine lumina lui Dumnezeu, poartă în sine pe Dumnezeu prin slava Sa, într-o unire fiinţială cu sine, în care s-a adâncit pas cu pas, prin sfinţenie.

Prin această alăturare ilustrativă, Simeon nu propulsează vederea lui Dumnezeu numai în viaţa monahală, privând astfel de ea pe mireni, ci el pune în analogie monahul înduhovnicit şi cuplul căsătorit, pentru a arăta dimensiunea comunională abisală a relaţiei dintre om şi Dumnezeu şi a relaţiei de iubire existentă în cuplul căsătorit.

Simeon încheie pasajul citat cu sublinierea unirii reale a Sfinţilor cu Dumnezeu, a ritmării vieţii lor cu slava lui Dumnezeu, ritmare interioară, care se regăseşte şi în cuplul căsătorit şi în care poate creşte cuplul, potrivit harului iubirii duhovniceşti şi a fidelităţii între ei primit în Sfânta Taină a Cununiei.

Simeon nu vorbeşte despre orice cuplu şi nici nu presupune, că se poate face o ritmare reală, duhovnicească, a

[729] SC 174, Imne, XXVII, 39-56, p. 282 / Ică jr. 3, p. 168.

celor doi, fără harul lui Dumnezeu. El are în vedere căsătoria duhovnicească, reala căsătorie ortodoxă, în care cei doi sunt oameni duhovniceşti şi care cresc în mod conştient în unirea cu Dumnezeu şi în unirea interioară dintre ei şi dintre ei şi copiii lor.

În *Discursul* 1 *etic* Simeon va repune în discuţie unirea interioară, relaţia extrem de adâncă a cuplului căsătorit, într-un context hristologic şi comunional eclesiologic:

„Acela, [Hristos], a învăţat că unirea pe care El o are cu Tatăl Său, pe aceea o avem şi noi în chip asemănător cu El, iar ucenicul şi Apostolul Lui a spus că aceasta e ca unirea pe care bărbatul o are cu femeia sa şi femeia cu bărbatul ei. [...]

Şi vrând să arate în chip covârşitor unirea noastră cu Dumnezeu, continuă zicând: „Pentru aceasta – adică pentru Hristos – va lăsa omul pe Tatăl său şi de mama sa, şi se vor lipi de femeia sa”, adică de Biserică, „şi vor fi amândoi un trup” [Efes. 5, 31], adică cel al lui Hristos şi Dumnezeu.

Şi că acesta este înţelesul cuvântului şi nu rostim acestea plecând de la raţionamente, acelaşi [Apostol] adaugă şi spune:

„Taina aceasta mare este, iar eu vorbesc despre Hristos şi despre Biserică”[Efes. 5, 32]. Cu adevărat, deci, mare şi mai presus decât mare este şi va fi taina aceasta, pentru că unirea şi comuniunea, intimitatea, înrudirea pe care femeia o are cu bărbatul ei şi bărbatul cu femeia lui, aceeaşi în chip vrednic de Dumnezeu şi mai presus de orice gând şi cuvânt o are Stăpânul şi Făcătorul a toate cu întreaga Biserică, ca şi cu o singură femeie, unindu-se cu ea în chip neprihănit şi mai presus de negrăire, fiind şi convieţuind cu ea în chip nedespărţit şi nedesfăcut, ca una iubită şi îmbrăţişată de El”[730].

Astfel, pe de o parte, Simeon vorbeşte despre unirea noastră mistică cu Hristos, care este analoagă cu unirea dintre Tatăl şi Fiul iar, pe de altă parte, vorbeşte despre comuniunea cuplului marital înduhovnicit, care este analoagă unirii mistice, extrem de adâncă şi de perplexantă, a lui Dumnezeu cu noi.

Sintetizând dubla analogie simeoniană ajungem la paradigma unirii reale dintre Dumnezeu şi om, care este

[730] SC 122, Disc. etice, I, 6, 118-121, 144-162, p. 232, 234 / Ică jr. 1, p. 135, 136.

posibilă numai pe baza conformităţii creaţionale a omului cu Dumnezeu.

Simeon, ca şi Pavel, nu vorbeşte despre relaţia dintre bărbat şi femeie în cadrul cuplului căsătorit şi despre relaţia noastră cu Dumnezeu, ca despre nişte realităţi *nespecifice* omului, ci, dimpotrivă, evidenţiază împlinirea omului în cadrul relaţiei de comuniune reciprocă.

Însă Simeon este atent să sublinieze diferenţa de grad dintre relaţia soţilor şi relaţia celui înduhovnicit cu Dumnezeu. Dacă în cadrul căsătoriei, comuniunea ţine de ritmarea interioară a celor doi, care presupune cel mai adesea şi relaţiile sexuale, ca mijloc de apropiere interioară, relaţia lui Dumnezeu cu văzătorii slavei Sale, spune Simeon, exclude orice impuritate, pentru că El Se uneşte cu noi „în chip neprihănit şi mai presus de negrăire", adică în mod mistic, prin vederea luminii Sale.

Sensul adânc al căsătoriei este unirea celor doi între ei fundamentată pe unirea cu Dumnezeu a fiecăruia în parte. Însă, în acelaşi timp, experienţa căsătoriei ne dă motivaţie puternică spre comuniune cu toţii fraţii noştri întru Hristos în spaţiul Bisericii.

Taina Sfintei Hirotonii este, de asemenea, cadrul sacramental al unirii celui hirotonit cu Dumnezeu, prin care acesta devine slujitorul activ al lui Dumnezeu pentru fraţii săi, fiind receptaculul activ al voii divine.

Ambele Sfinte Taine au dimensiunea verticală a unirii cu Dumnezeu implântată adânc în dimensiunea orizontală a unităţii, pe de o parte, în cadrul familiei, a micii Biserici, unde cei doi se asumă şi se poartă reciproc în fiinţa lor iar, pe de altă parte, în Biserică, în Biserica extinsă, unde preotul, şi ierarhul mai ales, reprezintă factorul unităţii active a membrilor Bisericii, purtând de grijă fiecăruia în parte.

În *Imnul* 58, Sfântul Simeon arată, într-un mod tulburător, profilul interior al adevăratului preot şi experienţa extatică, care se cere de la cel care vine să primească hirotonia:

„Iar cel ce n-a primit în el pe Hristos, pe Tatăl Lui şi pe Duhul Sfânt, pe Unul Dumnezeu locuind şi umblând [II Cor. 6, 16] în chip conştient în inima lui, cum va arăta o slujire sinceră? De la cine altcineva va învăţa smerenia [dacă nu de la Sfânta Treime] sau cum va învăţa voia dumnezeiască?

Cine va fi mijlocitor pentru el sau îl va împăca cu Dumnezeu şi-l va înfăţişa ca pe un închinător, Dumnezeului Celui singur curat şi neprihănit, şi care să nu fie ruşinat, [adică Celui] spre Care heruvimii nu cutează a-şi aţinti privirile, pentru că este neapropiat pentru toţi Îngerii?

Cine va garanta, că acesta va ţine fără păcat [κρατεῖν ἀναμαρτήτως] şi va sluji fără osândă [ἱερουργεῖν ἀκατακρίτως] înfricoşătoarea slujbă a Jertfei celei fără de prihană?

Care înger, care om va putea spune aceasta sau că poate face aceasta? Căci eu spun şi dau mărturie tuturor – nimeni să nu se înşele şi nici să se amăgească în cuvinte! – : oricine n-a lăsat mai întâi lumea şi nu va urî din suflet cele ale lumii [I In. 2, 15] şi nu va iubi în chip sincer numai pe Hristos şi nu-şi va pierde pentru El Însuşi sufletul său [Mat. 16, 25], ne mai îngrijindu-se de nimic din cele ale vieţii omului, şi nu este ca unul, care moare în fiecare clipă şi nu va plânge şi nu va jeli mult pentru El şi nu va avea numai pofta Lui şi nu se va învrednici [καταξιωθῇ], ca prin multe necazuri şi osteneli să ia Duhul dumnezeiesc, pe Care L-a dat dumnezeieştilor Apostoli, ca prin El să alunge orice patimă şi să realizeze uşor orice virtute şi să-şi agonisească izvoare de lacrimi – de unde vin curăţia şi contemplarea sufletului, cunoaşterea voii dumnezeieşti, luminarea strălucirii dumnezeieşti şi vederea luminii neapropiate [I Tim. 6, 16], de unde se dă nepătimirea şi sfinţenia tuturor celor ce s-au învrednicit să-L vadă şi să-L aibă pe Dumnezeu în inimă [καταξιωθεῖσιν ὁρᾶν καὶ ἔχειν τὸν Θεὸν ἐν καρδίᾳ], să fie păzit de El şi să păzească poruncile Lui dumnezeieşti – [oricine nu are acestea] să nu îndrăznească să primească preoţia [ἱερωσύνην] şi conducerea sufletelor [ψυχῶν προστασίαν] ori să înceapă ceva în această privinţă!

Căci aşa cum Hristos Se aduce pe Sine Însuşi şi aduce El Însuşi jertfă lui Dumnezeu, Tatăl Său, aşa El Însuşi ne aduce jertfă [προσφέρει] şi pe noi şi tot El ne primeşte [δέχεται].

Fiindcă întreprinderea unor asemenea lucruri va fi spre judecată şi osândă, pentru că e mai rea decât omorul, mai rea decât adulterul şi desfrâul şi decât toate celelalte păcate.

Căci toate acestea se săvârşesc acum faţă de nişte muritori, fiindcă negreşit păcătuim unii faţă de alţii. Dar cel

care îndrăzneşte să vândă cele dumnezeieşti şi să facă negoţ cu harul Duhului, acela păcătuieşte negreşit faţă de Însuşi Dumnezeu”[731].

Simeon arată, după cum putem observa, că asceza, drumul curăţirii, care ne face să vedem pe Dumnezeu şi sălăşluirea Lui conştientă în noi sunt *îndreptăţirea* noastră să ne apropiem de hirotonie.

Relaţia noastră cu Dumnezeu, anterioară hirotoniei, se dezvoltă deosebit de mult post factum, atunci când vedem slujirea lui Dumnezeu şi pe noi, ca slujitori ai Săi, prin prisma îndrăznelii pe care Dumnezeu o insuflă în inima noastră de a-I aduce Jertfe neprihănite şi în cuvântul viu pe care îl revarsă în noi, ca să hrănim cu cuvântul Său, pe poporul lui Dumnezeu, Biserica.

Asceza şi roadele sale extatice ne fac proprii slujirii preoţeşti, pentru că prin acestea ne lăsăm conduşi de Dumnezeu, *ocupaţi* de Duhul lui Dumnezeu, prin Care grăim şi slujim cele dumnezeieşti.

Profilul adevăratului preot, pe care Simeon ni-l pictează în cuvinte, nu are nimic de-a face cu impostura duhovnicească, cu simonia sau cu preoţia înţeleasă ca mijloc de subzistenţă.

Pentru Simeon, preoţia înseamnă despărţirea de toate pentru iubirea lui Hristos şi viaţa în care, Duhul lui Dumnezeu este adevăratul promotor şi susţinător al iniţiativelor noastre.

Taina Sfintei Hirotonii, după cum reiese de aici, ne pune în postura de slujitori ai lui Dumnezeu şi de conducători ai membrilor Bisericii spre mântuire, trăite în îndrăzneala pe care o aduce viaţa sfântă, comuniunea noastră adâncă cu Dumnezeu.

Din acest pasaj şi din următoarele pe care le vom cita, va reieşi faptul, că pregătirea pentru hirotonia sacramentală şi hirotonia în sine erau pentru Simeon evenimente capitale, în viaţa celor care le primesc şi care schimbă, în mod fundamental, interioritatea şi angajarea lor în viaţa Bisericii.

Mai trebuie să observăm aici şi comparaţia magistrală pe care Simeon o face între Jertfa Sa adusă Tatălui şi aducerea noastră, de către El, la Tatăl. După cum El S-a adus pe Sine ca Jertfă curată Tatălui, tot aşa, cei care vin la

---

[731] SC 196, Imne, LVIII, 206-262, p. 292-298 / Ică jr. 3, p. 294-296.

hirotonie cu o viaţă sfântă, curaţi şi Sfinţi, sunt aduşi drept jertfe curate Tatălui şi El le primeşte la Sine.

Simeon accentuează primirea harului preoţiei întru curăţia inimii şi calitatea preotului de mijlocitor viu, care are îndrăzneala iubirii către Dumnezeu şi o manifestă în rugăciunea şi mijlocirea pentru păstoriţii săi şi pentru întreaga lume, pentru că are o comuniune adâncă cu El.

În *Cateheza* 28, Simeon revine asupra aspectului sfinţeniei personale a preotului:

„A unora ca acestora, [care îşi sfinţesc viaţa în mod continuu n.n.], este faptul de a lega şi dezlega [Mat. 16, 19; 18, 18], de a săvârşi Cele Sfinte şi a învăţa, nu însă a celor ce au primit votul şi hirotonia numai de la oameni.

Căci zice Scriptura: „nimeni nu-şi ia de la sine cinstea aceasta, ci numai cel chemat de Dumnezeu" [Evr. 5, 4]. Nu a zis: cel ce a primit hirotonia de la oameni, ci cel ce a fost mai înainte hotărât şi rânduit spre aceasta de Dumnezeu. Căci [preoţii] făcuţi de către oameni şi prin oameni sunt furi şi tâlhari, precum a zis Domnul: „Eu sunt uşa. Toţi câţi au intrat şi intră nu prin Mine, ci sar pe altundeva, sunt furi şi tâlhari" [In. 10, 7, 9, 10]"[732].

Dacă pasajele din subcapitolul anterior vorbeau despre puterea de a lega şi dezlega păcatele şi, pe baza lor, am stabilit, că Simeon nu se referea la puterea sacramentală a iertării păcatelor, ci la puterea de a pune, prin Duhul, pe ucenici, în adevărata traiectorie a curăţirii de patimi, în pasajul abia citat avem de-a face cu o referire expresă la preoţie şi la puterea sacramentală de a ierta păcatele şi cu o distincţie între preoţii, care simt lucrarea Duhului în ei şi cei care nu o simt.

În pasajul de faţă Simeon nu contestă hirotonia legală a celor care nu simt lucrarea Duhului în ei. El spune că aceştia au primit hirotonia de la oameni, însă în mod *ilegal* din punctul de vedere al experienţei mistice, care cere ca cel care vine la hirotonie să fie vas sfinţit al Duhului, prin asceză şi vedere dumnezeiască.

Citaţia paulină şi cea ioaneică din textul simeonian ne relevă faptul, că hirotonia este alegere şi chemare a noastră de către Dumnezeu şi că, în adevăratul sens al cuvântului şi în fapt, simte că este preot şi slujeşte Cele Sfinte, cel care

[732] SC 133, Cat., XXVIII, 291-300, p. 150-152 / Ică jr. 2, p. 300.

simte în el, în orice vreme, şi, mai ales, atunci când slujeşte, harul lui Dumnezeu în fiinţa sa.

Lipsa dimensiunii interioare a preoţiei se manifestă ca lipsă de îndrăzneală către Dumnezeu, ca blazare, rutină liturgică, efeminare a laturii liturgice şi predicatoriale a preotului, ca împachetare a lui într-o citire şi slujire tipiconală ţeapănă, fără experierea cuceritoare, acaparantă a slavei lui Dumnezeu, care coboară la fiecare sfântă slujbă şi umple pe toţi cei care sesizează prezenţa Sa energetică în Biserică.

Pentru Simeon, preotul trebuie să fie plin de har, să aibă îndrăzneala iubirii în faţa lui Dumnezeu, să ştie să conducă în mod evident pe oameni prin Duhul şi să îndumnezeiască, prin iradierea duhovnicească a fiinţei sale, pe cei care o pot percepe.

Preotul este un părinte harismat pentru Simeon, un slujitor al altarului conştient de sfinţenia şi slava lui Dumnezeu şi nu un prestator de servicii liturgice[733], care nu ştie valoarea şi adâncimea lucrurilor pe care le slujeşte.

De aceea, pe bună dreptate, Simeon este tranşant în ceea ce priveşte îndrăzneala demonică a celor care se apropie de hirotonie cu inimi necredincioase, care cumpără harul pe bani sau care se comportă indiferent, după ce se îmbracă, întru inconştienţă, cu reverenda preoţească.

În *Cateheza* 34, avem un pasaj, pe care l-am putea intitula: *paradigma adevăratei preoţii*. Aici îl găsim pe Simeon în ipostaza lui de slujitor al Duhului Sfânt.

Simeon recunoaşte că nu este la înălţimea Sfinţilor lui Dumnezeu, dar vede în el harul preoţiei, care lucrează cu putere:

„Noi, fiind sărmani şi nevrednici, suntem departe de orice sfinţenie şi de oamenii cei Sfinţi ai lui Dumnezeu. Dar nu putem tăgădui darul dat nouă de la Dumnezeu [τὴν δωρεὰν τὴς δοθεῖσαν ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ], ca unii ce suntem constrânşi de harul Său să slujim vouă cuvintele lui Dumnezeu şi să vă descoperim talantul, care ni s-a dat prin harisma [χάρισμα], care ni s-a făcut prin prorocie cu punerea mâinilor [I Tim. 4, 14] arhiereului [μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ ἀρχιερέως], care ne-a desăvârşit întru preoţie [τοῦ εἰς τὴν ἱερωσύνην ἡμᾶς τελειώσαντος]"[734].

---

[733] Pr. Drd. Dorin Octavian Picioruş, *Preotul lumii postmoderne : un prestator de servicii sau un părinte harismat?*, în rev. *Clopotul*, nr. 1, 2006, p. 13.
[734] SC 113, Cat., XXXIV, 138-145, p. 282 / Ică jr. 2, p. 350.

Reiese de aici, că Simeon e conştient de puterea Duhului Sfânt, care l-a hirotonit preot şi că este responsabil de slujirea fiilor săi duhovniceşti. El se confesează audienţei sale referitor la simţirea harului în fiinţa sa şi această mărturisire a înţelegerilor duhovniceşti, care vin din harisma preoţiei pe care a primit-o, o consideră aportul său real la creşterea lor duhovnicească.

Simeon ştie că a primit harul preoţiei în cadrul hirotoniei legale, adică printr-un episcop legal al Bisericii, dar e conştient, în acelaşi timp, de faptul, că Dumnezeu e Cel care L-a hirotonit prin episcop, că El l-a chemat la preoţie, că prin El vedea pogorându-se Duhul peste Darurile aduse de către el şi că, fără prezenţa Sa întru el, nu putea să se simtă un preot, un mijlocitor real, un adevărat liturg al Bisericii.

Realismul interior al preoţiei simeoniene se înscrie în *realismul deplin* al oricărui act liturgic al Bisericii pe care l-a promovat Noul Teolog. Conştientizarea dimensiunii îndumnezeitoare a Sfintelor Taine este centrul sacramentologiei simeoniene.

Dacă în cadrul căsătoriei, Taina Bisericii dezvoltă cuplul căsătorit spre o interiorizare reciprocă din ce în ce mai mare, ca o creştere în sfinţenie a sa, în cadrul preoţiei însă, bărbatul chemat de Dumnezeu la slujirea Sa, pentru că a renunţat şi renunţă la toate pentru El, parcurge zilnic drumul interiorizării cu Stăpânul vieţii sale.

Sfântul Simeon surprinde, în mod fundamental, caracterul unificator şi comunional al căsătoriei şi al preoţiei, care ţin de comuniunea noastră reală cu Dumnezeu.

Numai în măsura în care trăim în mod real, ne spune în esenţă Simeon, revărsarea imensă de har pe care o primim în cele două Sfinte Taine şi creştem în mod personal în sfinţenie, putem să ne simţim un singur trup cu soţul sau soţia noastră sau să ne simţim un singur duh cu Dumnezeul iubirii noastre.

2. 7. Sfinţii ca mădulare vii ale Bisericii

Dacă am vorbit anterior de Tainele Bisericii şi, în acelaşi timp, de simţirea reală a harului în cadrul lor[735], fără doar şi poate, a trăi ca mădular viu al Bisericii înseamnă a fi racordat la viaţa sacramentologică a Bisericii, dar şi la vederea slavei lui Dumnezeu prin curăţirea noastră de patimi. Omul duhovnicesc autentic nu desparte primirea Sfintelor Taine de viaţa isihastă, de viaţa duhovnicească personală, atâta timp cât el este nu un trăitor restrictiv al acestora, ci unul, care integrează întreaga desfăşurare a vieţii Bisericii în persoana sa.

Teologia eclesiologică simeoniană este cel mai evident exprimată în *Discursul* 1 *etic*, dar amprenta ei este subtil integrată în toată opera sa. Însă, ca şi până acum, Simeon nu priveşte Biserica din punct de vedere canonic, administrativ, organizatoric, liturgic sau istoric, ci din punctul de vedere al legăturii interioare a fiecăruia, prin viaţa sa de sfinţenie, cu Hristos, Capul Bisericii[736].

Mergând pe acest filon personalist cu Hristos a mădularelor vii ale Bisericii, Sfântul Simeon nu abordează eclesiologia din punctul de vedere al unui creştin oarecare, care nu sesizează interior sfinţenia colosală a Bisericii, ci prin prisma Sfinţilor, care se unesc, întru conştienţă, cu Hristos.

Unirea cu Hristos trebuie să fie una *reală* şi nu *imaginară*. Tocmai de aceea Simeon se referă la Sfinţi ca la membrii autentici ai Bisericii. Pentru el Sfinţii sunt

[735] Părintele Vasile Citirigă spune, într-un articol al său, că Sfintele Taine „sunt acte ale unirii dintre divin şi uman…[pentru că ele] actualizează mereu lucrarea mântuitoare a lui Hristos…şi prin aceasta susţin Biserica. […] Prin Taine, credinciosul primind roadele răscumpărării, trăieşte anticipat şi gustă din bogăţia vieţii veşnice, pe măsură ce se uneşte cu Hristos”, cf. Pr. Conf. Dr. Vasile Citirigă, *Temeiurile dogmatice ale vieţii veşnice* , în „Ortodoxia” LVI (2005), nr. 3-4, p. 71.

[736] PS Kallistos Ware, vorbind despre unitatea Bisericii, spunea: „Atât de unită este legătura iubirii între mădularele Trupului lui Hristos, încât nimeni nu se desăvârşeşte rupt de ceilalţi. Noi suntem mântuiţi ca o familie. Biserica se roagă nu numai pentru desăvârşirea fiecărui om în cadrul vremii sale, ci şi pentru venirea Împărăţiei Cerurilor pentru toţi şi în toţi”, cf. Kallistos Ware, *One Body in Christ: Death and the Communion of Saints*, in „Sobornost” (1981), nr. 3, p. 190.

conştienţi de unirea lor reală cu Hristos, care este evidentă în toată fiinţa acestora.

Sfinţii, spune Simeon, „sunt toţi…mădulare ale lui Hristos, Dumnezeul cel peste toate…[şi] ei trebuie să se alipească [κεκολλημένοι] de El [I Cor. 6, 7] şi să se unească [συνημμένοι] cu trupul Lui, ca Acela să le fie Cap [I Col. 1, 18].

Căci Sfinţii din veac şi până în ziua cea de apoi sunt mădulare ale Lui…[şi aceştia] mulţi se fac un trup al lui Hristos, ca un singur om. […]

[Astfel] unii împlinesc rânduiala mâinilor, lucrând până acum şi făcând preasfântă voia Lui, făcându-i din nou vrednici pe cei nevrednici şi izbăvindu-i pentru El; alţii au rânduiala umerilor, purtând poverile unii altora [Gal. 6, 2] sau chiar oaia cea pierdută şi aflată de ei…; alţii au rânduiala pieptului, izvorând celor însetaţi şi flămânzi dreptatea lui Dumnezeu, noianul cel prea limpede al cuvântului înţelepciunii şi cunoştinţei celei negrăite…; alţii au rânduială de pântece, primindu-i pe toţi în cele din lăuntrul ale lor, prin iubire zămislind Duhul mântuirii şi având în ei dispoziţia, care cuprinde tainele Lui cele negrăite şi ascunse; alţii au rolul coapselor, purtând în ei rodnicia înţelesurilor vrednice de Dumnezeu ale teologiei mistice şi născând pe pământ Duhul mântuirii, adică rodul şi sămânţa Duhului în inimile oamenilor prin cuvântul lor; iar alţii au rolul picioarelor şi tălpilor, arătând bărbăţie şi răbdare în încercări ca Iov, nicidecum clătinându-se sau slăbind în statornicia lor faţă de cele bune, ci purtând povara darurilor Lui”[737].

Din pasajul simeonian rezultă, că Dumnezeu este promotorul diversităţii personale a Sfinţilor şi că diversitatea harismelor primite de către ei nu afectează unitatea trupului mistic al Bisericii, ci, dimpotrivă, această diversitate harismatică e factorul de coeziune interioară al acestuia.

Fiecare Sfânt este un mădular (μέλην) viu al lui Hristos, un mădular cu anumite harisme primite de la Dumnezeu şi acestea sunt active, tocmai datorită unităţii interioare dintre Sfinţi şi Dumnezeu.

Dacă Domnul folosise în In. 15, 1-7 *paradigma viei*, care susţine mlădiţele iar Sfântul Pavel *paradigma trupului*, în Efes. 4, 12; 5, 23-32, pentru a sublinia legătura interioară inextricabilă dintre Sfinţi şi Dumnezeu, Sfântul Simeon

[737] SC 122, Disc. etice, I, 6, 1-30, p. 224-226 / Ică jr. 1, p. 132.

dezvoltă aici, după părerea noastră, paradigma paulină şi exemplifică modul real în care trebuie să fie înţeles Efes. 4, 11-13.

Când Simeon vorbeşte despre totalitatea Sfinţilor, care trebuie să fie contemplată ca un singur om şi desemnează rolul personal, distinct, al fiecăruia în construcţia mistică a Bisericii, el priveşte Biserica, ca pe o instituţie harismatică[738], formată din oameni plini de Duhul Sfânt şi care se simt mădulare vii ale lui Hristos şi manifestă această viaţă interioară a lor, prin cele pe care le spun şi le fac.

Harismele nu au fost primite în mod inconştient, vrea să ne spună Simeon, sau fără curăţirea de patimi a fiecărui Sfânt în parte iar unirea lor cu Hristos este o continuă alipire voită de El, o sforţare continuă şi o dorire continuă de a fi cu El.

Sfântul Simeon descrie aici o stare reală a unităţii personale cu Hristos şi nu un ideal de comuniune mistică. Dacă unii dintre Sfinţi au rolul de mâini ale lui Hristos, care curăţesc pe oameni, dacă unii poartă prin rugăciunile lor neputinţele celor mulţi şi convertesc la credinţă pe cei necredincioşi, dacă unii hrănesc Biserica prin cuvântul lor iar alţii nasc mistic pe viitorii Sfinţi, prin viaţa lor mistică şi alţii duc povara răutăţii oamenilor şi a demonilor, spune în subtext Simeon, fiecare a primit darul după efortul ascetic personal şi după calităţile şi dispoziţiile interioare personale.

Fără alipirea cu totul de El, Sfinţii nu pot sta şi nu pot *funcţiona* în Biserică ca nişte mădulare vii ale lui Hristos iar orice detaşare interioară de Hristos înseamnă ruină, moarte, pierdere veşnică a noastră.

Biserica este trupul lui Hristos [τὸ σῶμα τῆς Χριστοῦ], spune Simeon şi ea este locul, care ţine într-o împreună-armonie [συναρμολογούμενον] pe toţi Sfinţii lui Dumnezeu şi este întreg [ἄρτιον] şi armonios [ὁλόκληρον][739].

---

[738] În introducerea la un studiu dedicat eclesiologiei simeoniene, părintele Alexander Golitzin spunea: „marea încredere a Sfântului Simeon stă tocmai într-o gândire de tip harismatic şi – pentru că nu am un cuvânt mai bun – într-o experienţă subiectivă creştină pe de altă parte, din care e în mod obiectiv constituită Biserica, deopotrivă ca o realitate eshatologică şi istorică, existând sub forma instituţională primită de la Apostoli, care nu a fost niciodată departe de mintea şi de inima sa, pentru care eu nu găsesc nicio indicaţie în operele sale, prin care el ar fi visat vreodată să o conteste", cf. Alexander Golitzin, *The Body of Christ: Saint Symeon the New Theologian on spiritual life and Hierarchical Church*, a conference exposed at Bose, september, 2002, cf. http: // www.marquette.edu/maqom/symeon.

[739] SC 122, Disc. etice, I, 6, 31-33, p. 226 / Ică jr. 1, p. 133.

Cu alte cuvinte, sfinţenia Bisericii se datorează sfinţeniei Capului Bisericii, a lui Hristos şi racordării interioare a celor Sfinţi la Hristos iar unitatea Bisericii este dată de unitatea harismatică a legăturii dintre Hristos şi Sfinţi şi a Sfinţilor între ei.

Harismele personale ale Sfinţilor zidesc unitatea Bisericii în mod activ iar suflul dumnezeiesc, pe care fiecare Sfânt îl aduce în Biserică, este urmare a relaţiei personale, directe, vii cu Hristos Dumnezeu. Manifestarea Sfinţilor ca mădulare vii ale lui Hristos, ca mădulare în care Hristos e viu şi activ e sesizată de către cei credincioşi, atât în timpul vieţii lor, cât şi după adormirea lor, când vin la Sfintele lor Moaşte ca să se închine şi să primească putere dumnezeiască în viaţa lor duhovnicească[740].

Ca să-şi argumenteze afirmaţia, cum că „toţi Sfinţii, fiind mădulare ale lui Hristos, se fac un trup al Lui, şi se vor face încă şi în viitor”[741], Simeon aduce în sprijinul acesteia pe In. 14, 20; 17, 20, 21, 22, 26[742].

Din locurile ioaneice citate, rezultă că Hristos este în mod activ prezent în Sfinţi, că Hristos vrea unitatea Bisericii şi o şi realizează prin cei care sunt lipiţi de El în mod interior şi că El dă celor Sfinţi slava veşnică a Treimii, pentru ca ei să fie desăvârşiţi întru toate.

Este observabil, cum Simeon citează acurat Scriptura, fără a forţa textele şi le înţelege în sensul lor deplin scriptural. El îşi extrage teologia din adâncimile Scripturii şi din revelaţiile personale pe care Dumnezeu i le provoacă în fiinţa lui.

Concluzia simeoniană în urma acestor texte citate este identificabilă în două afirmaţii lapidare şi anume: „modul unirii [ἑνώσεως τρόπον] [dintre Dumnezeu şi Sfinţi] e mai presus de minte şi de toată înţelegerea”[743], pentru că „unirea [ἕνωσιν] pe care [Hristos] o are în chip natural [φυσικῶς] cu

[740] Într-un articol dedicat cinstirii Sfintelor Moaşte, părintele profesor Constantin Galeriu spunea, că Sfinţii poartă „încă din această viaţă o arvună a nemuririi” în fiinţa lor şi că cinstirea pe care o dăm Sfintelor Moaşte vine din aceea, că „există o continuitate între viaţa de aici şi cea de după moarte, de pe celălalt plan al existenţei. Este o continuitate de existenţă dinamică, activă, nu diminuată, ci mereu îmbogăţită”, cf. Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Cinstirea Sfintelor Moaşte*, în „Mitropolia Banatului” XXX (1980), nr. 10-12, p. 643, 648.

[741] SC 122, Disc. etice, I, 6, 38-39, p. 226 / Ică jr. 1, p. 133.

[742] Cf. Idem, Disc. etice, I, 6, 44-57, p. 226-228 / Ibidem.

[743] Idem, Disc. etice, I, 6, 59-60, p. 228 / Ibidem.

Tatăl Său, pe aceasta o făgăduieşte să o avem noi în har [ἐν χάριτι], dacă vrem"[744].

Troposul unirii interioare de care vorbeşte Ioan şi Simeon aici este unul real pentru Sfinţi, însă atât pentru ei, cât şi pentru cei care îi cinstesc, este de necuprins datorită adâncimii sale negrăite. Simeon nu numai că ne garantează existenţa acestei uniri reale cu Hristos, citând Scriptura, dar ne garantează şi prin propria sa legătură harismatică cu Dumnezeu, realitatea legăturii personale a Sfinţilor cu Hristos.

Dacă suntem atenţi la citaţiile scripturale ale lui Simeon şi la logica interioară a discursului său observăm, că el nu a luat pe Sfinţi ca paradigmă a unirii reale cu Hristos din cauza unui *elitism duhovnicesc* sau din *snobism teologal*, ci pentru că, în fiinţa acestora, această unire e reală şi conştientizată într-un ritm interior continuu.

Însă prin aceasta, credem noi, nu a creat o falie periculoasă între membrii Bisericii, despărţind pe Sfinţi de credincioşii regulari ai Bisericii, pentru că în viziunea sa soteriologică şi eclesială nu pot exista credincioşi adevăraţi fără să aibă un anume grad de sfinţenie interioară.

Şi, după cum am văzut, pentru Simeon conştientizarea prezenţei harului în noi de la Botez şi unirea deplină cu Dumnezeu, prin împlinirea poruncilor şi asceză, reprezintă adevăratul etos de viaţă ortodoxă.

Simeon ne arată aici, în cadrul lui I, 6, că triadologia şi hristologia sunt cele care explică realitatea divino-umană a Bisericii. Fără cuplarea reală la harul Treimii şi fără să ne simţim mădulare vii, active ale lui Hristos, nu ne simţim părţi reale ale trupului lui Hristos, ale Bisericii şi nu putem experia în mod personal relaţia de mare adâncime cu Prea Sfânta Treime, prin care trăim „iubirea cu care Dumnezeu şi Tatăl L-a iubit pe Fiul Său Cel Unul-Născut şi [întru care], Dumnezeul nostru…va fi în noi şi Însuşi Fiul lui Dumnezeu va fi în noi"[745].

Simeon se raportează la experienţa Sfinţilor, pentru că ei trăiesc unirea reală cu Hristos, dar pot să o şi nareze celor care vor să-i asculte. Relaţia noastră cu Hristos nu se face din afara noastră, adică nu e o relaţie exterioară cu El, ci din lăuntrul nostru, căci El se uneşte în mod real cu noi.

---

[744] Idem, Disc. etice, I, 6, 62-64, p. 228 / Ibidem.
[745] Idem, Disc. etice, I, 6, 73-76, p. 228/ Idem, p. 134.

Simţim iubirea Tatălui pentru Fiul din adâncimile fiinţei noastre, pentru că Fiul Tatălui e în noi de la Botez şi ne învaţă iubirea Tatălui faţă de El şi a Lui faţă de Tatăl Său şi de Duhul Sfânt. Datorită asumării firii umane în ipostasul Său, El S-a „înrudit cu noi prin trup…şi ne-am făcut cu adevărat părtaşi [ai dumnezeirii Sale]…[fiind] un trup împreună cu Hristos întru Duhul”[746].

Fiecare mădular al Bisericii este mădular al lui Hristos şi fiecăruia i se dă arătarea Duhului spre folosul său personal[747]. Simeon insistă asupra împărtăşirii tuturor de Hristos, pe existenţa multiplă a relaţiilor personale cu Hristos, care sunt pe măsura harismelor personale[748].

Insistenţa sa pe faptul de a comenta şi prelucra viziunea scripturală despre Biserică, citând şi comentând texte eclesiologice pauline, ni-l arată pe Simeon ca pe unul, care se integrează, în mod creator, în Tradiţia Bisericii.

Simeon îşi însuşeşte şi prezintă în mod personal şi personalist principiul divino-uman al unităţii Bisericii, adică legătura interioară a fiecăruia în parte cu Dumnezeu, prin Duhul. Intrarea noastră în Biserică, prin Botez, ca alipire reală de Domnul, re-conştientizarea şi adâncirea ei zilnică în viaţa noastră formează coordonata personalistă a eclesiologiei simeoniene şi a soteriologiei personale pe care el a propagat-o în Biserică.

Citând Efes. 5, 28-29, în conexiune cu In. 6, 56[749], Simeon arată că Sfânta Euharistie este factorul unităţii reale cu Hristos a membrilor Bisericii[750], bineînţeles alături de credinţa reală, curată, în El. Pentru ca să avem viaţă trebuie să stăm în legătură directă cu Capul Bisericii, mâncând zilnic pe Hristos euharistic[751].

Hrănirea cu Trupul şi Sângele Domnului, care presupune sfinţirea noastră continuă prin har, este cea care ne face să simţim în noi seva de viaţă făcătoare a Trupului lui Hristos. A fi mădulare ale lui Hristos, în mod paradoxal, înseamnă a avea pe Hristos în noi şi a mânca pe Hristos euharistic pentru a Se uni în mod fiinţial cu noi.

Schimbând paradigma eclesiologică a *trupului* cu cea a *unirii fiinţiale* cu Hristos, Simeon vorbeşte despre

[746] Idem, Disc. etice, I, 6, 76-77, 81-82, p. 228 / Ibidem.
[747] Idem, Disc. etice, I, 6, 88-90, p. 230 / Ibidem.
[748] Idem, Disc. etice, I, 6, 104-106, p. 230 / Idem, p. 135.
[749] Idem, Disc. etice, I, 6, 130-143, p. 232 / Idem, p. 135-136
[750] Idem, Disc. etice, I, 6, 143-144, p. 232-234 / Idem, p. 136.
[751] Idem, Disc. etice, I, 6, 165-171, p. 234-236 / Ibidem.

Biserică, ca despre o lume înfrumuseţată [κόσμον ὡραϊσμένον][752], dar o numeşte şi Împărăteasă [ἡ βασίλισσα] a Stăpânului[753], urmată de *fecioarele*[παρθένοι] de la Ps. 44, 16, adică de fiecare dintre noi, care ne sfinţim viaţa[754].

Simeon are în vedere, în toate aceste imagini ale unirii cu Hristos, unirea mistică, extatică cu Hristos, nu numai unirea sacramentală cu Hristos. Chiar dacă el nu ne prezintă de fiecare dată substratul unei afirmaţii, fondul realităţii ca atare, are de fiecare dată în vedere conţinutul deplin, totalizator al vieţii duhovniceşti, care presupune atât unirea sacramentală cu Hristos dar şi unirea mistică cu El.

În I, 7, spaţiul real al Bisericii nu e privit numai în dimensiunea cadrului personal, unde se evidenţiază aspectul legăturii noastre interioare cu Hristos, ci Simeon încearcă să prezinte şi o viziune realist-integratoare a întregii plerome a Bisericii: „Căci aşa cum Hristos Dumnezeu este Cap al Bisericii, tot aşa El se face pentru ea templu [ναὸς], după cum şi Biserica însăşi s-a făcut un templu al Lui şi un cosmos frumos [κόσμος ὡραῖος]"[755].

Procesul interior al sfinţirii produce per-total o viziune duhovnicească impresionantă a Bisericii. Biserica apare la o contemplare duhovnicească a ei ca o lume frumoasă, ca o lume plină de sfinţenie şi înţelepciune dumnezeiască. Relaţia personală a fiecăruia dintre noi cu Dumnezeu creează o imagine tulburătoare a Bisericii, imaginea unei comunităţi vii, angajate total, care produce frumuseţe cuceritoare, atât la nivel personal, cât şi în afara ei.

Imaginea Bisericii ca templu al lui Dumnezeu e folosită de Simeon ca o evaluare directă a lui I Cor. 3, 16, arătând că suntem cu adevărat temple vii ale lui Dumnezeu, pentru că Duhul Sfânt locuieşte întru noi[756].

Biserica este templul, cetatea şi cosmosul Împăratului Dumnezeu, în care vorbeşte Dumnezeu[757], dar este, în acelaşi timp, trup al lui Hristos, mireasă a Lui, cât şi lumea cea de sus a Sa[758].

Însă mădularele trupului mistic al lui Hristos, ale Bisericii, sunt Sfinţii şi nu doar cei botezaţi în Biserică, care

---

752 Idem, Disc. etice, I, 7, 4, p. 236 / Idem, p. 137.
753 Idem, Disc. etice, I, 7, 11, p. 236 / Ibidem.
754 Idem, Disc. etice, I, 7, 16, p. 238 / Ibidem.
755 Idem, Disc. etice, I, 7, 22-24, p. 238 / Ibidem.
756 Idem, Disc. etice, I, 7, 41-42, p. 238-240 / Idem, p. 138.
757 Idem, Disc. etice, I, 7, 44-47, p. 240 / Ibidem.
758 Idem, Disc. etice, I, 8, 1-2, p. 240 / Ibidem.

nu actualizează zilnic relaţia lor cu Dumnezeu, pe care Dumnezeu Însuşi a iniţiat-o *cu ei* şi *în ei* de la Botezul lor.

Din perspectiva unirii personale cu Hristos, Biserica este formată din Sfinţi şi ea se lăţeşte continuu şi va cuprinde în definitiv pe toţi Sfinţii din toate veacurile, fapt pentru care, „până n-or veni la existenţă [toţi Sfinţii] sau până nu or să se ivească toţi bineplăcuţii [lui Dumnezeu], nici trupul lui Hristos nu este întreg, nici lumea de sus nu se umple – iar aceasta zic că este Biserica lui Dumnezeu – ci mulţi sunt [dintre viitorii Sfinţi] astăzi, în lume, necredincioşi iar dintre cei ce cred în Hristos mulţi sunt păcătoşi şi desfrânaţi, care trebuie să-şi schimbe viaţa prin pocăinţă, mulţi sunt neascultători şi vor trebui să se facă ascultători, mulţi sunt care trebuie să se nască şi să bineplacă lui Dumnezeu până la trâmbiţa cea de pe urmă.

Căci trebuie să se nască şi să fie aduşi la existenţă toţi cei preştiuţi şi să se umple lumea cea mai presus de lume a Bisericii celor întâi-născuţi, Ierusalimul din cele cereşti [Evr. 12, 22-23]. Şi atunci va fi şi plinătatea trupului lui Hristos de către Dumnezeul celor prehotărâţi, [a celor care trebuie] să se facă aidoma chipului Fiului Său [Rom. 8, 29]. Căci aceştia sunt fiii luminii şi ai zilei Lui [I Tes. 5, 5]”[759].

În pasajul de aici Biserica este prezentată de Simeon ca numărul acelor Sfinţi preştiuţi de Dumnezeu, care îşi vor sfinţi viaţa şi vor intra în lumea cea de sus a Împărăţiei lui Dumnezeu.

Conform pildei *neghinelor aflate în lanul de grâu* sau a *peştilor din năvod*, formarea Sfinţilor nu cunoaşte în mod neapărat o liniaritate de viaţă creştină de la un capăt la altul al vieţii lor, ci Sfinţii se nasc prin convertirea unor păcătoşi notorii, pe când mulţi dintre credincioşi se vor dovedi, din păcate, impropri intrării în cămara de nuntă.

Intensitatea şi sinceritatea trăirii relaţiei interioare cu Dumnezeu este cea care formează Sfinţii şi existenţa lor nu este prescrisă de un for mundan, ci de Dumnezeu Însuşi. Dumnezeu este Cel care Îşi arată prietenii, Care îi proslăveşte pe Sfinţi, Care îi face cunoscuţi credincioşilor, iar ierarhia Bisericii se afiliază evidenţei divine, arătată în diferite moduri în Biserică.

Însă nu trebuie să confundăm prehotărârea Sfinţilor de către Dumnezeu, de care vorbeşte Simeon aici, care e totuna

---

[759] Idem, Disc. etice, I, 8, 3-18, p. 240-242 / Idem, p. 138-139.

cu preştiinţa divină, cu predestinarea sau cu fatalismul păgân, în care nu există libertate umană reală, oamenii sunt damnaţi sau absolviţi în mod dictatorial iar întreaga iconomie dumnezeiască a lui Hristos este superfluă.

Simeon nu introduce în credinţa ortodoxă erezia predestinării, ci subliniază teologia aghiologică a lui Pavel, în care Sfinţii sunt prezentaţi ca *preştiuţii lui Dumnezeu* şi ca *fiii Împărăţiei lui Dumnezeu*, cum arată cele trei locuri pauline citate de Simeon, din pasajul pe care îl comentăm.

Dimensiunea istorică a Bisericii îşi are rolul ei hotărâtor în crearea Bisericii celei de sus, atâta timp cât aici se formează Sfinţii, pe pământ, iar timpul istoric premergător Parusiei ţine tocmai de formarea acestui număr de Sfinţi preştiuţi de Dumnezeu.

În această perspectivă a formării Sfinţilor, istoria, timpul şi spaţiul apar ca nişte cadre formatoare ale membrilor Bisericii, ca nişte cadre care presupun sfinţirea membrilor Bisericii şi nu ca un inconvenient major, care ne-ar scuza de lipsa noastră de înduhovnicire personală.

Greutăţile istoriei, presiunea istorică de orice fel exercitată asupra noastră nu este un zid în faţa sfinţeniei personale, ci aceasta se realizează, cu harul lui Dumnezeu, chiar şi când toate lucrurile par a fi cu totul împotriva dezvoltării duhovniceşti a membrilor vii ai Bisericii.

Biserica nu este şi nu poate fi înghiţită de istorie, atâta timp cât realitatea unirii personale reale cu Dumnezeu dovedeşte că *secularizarea* sau *devalorizarea* vieţii bisericeşti în lumea postmodernă şi în oricare altă paradigmă istorică, nu sunt decât nişte presupuneri intelectuale serbede, făcute la masa de scris şi care nu au nimic de-a face cu dorul viu după unirea cu Dumnezeu a credincioşilor şi cu aspiraţia necontenită spre sfinţenie.

Biserica este poporul lui Dumnezeu în care viază în mod conştient harul lui Dumnezeu şi care mărturiseşte fără nicio cenzură adevărul mântuitor al Tradiţiei sfinte a Bisericii. Curajul Sfinţilor, monumentalitatea vieţii lor şi rolul lor vizibil sau subteran în sfinţirea lumii sunt amprentele sesizabile duhovniceşte ale tainei adânci a Bisericii.

Taina Bisericii constă tocmai în măreţia relaţiilor personale ale lui Dumnezeu cu Sfinţii şi a Sfinţilor între ei şi a Sfinţilor cu toţi membrii lumii.

Desăvârşirea trupului Bisericii prin Sfinţi nu face din Biserică o *entitate*, care nu are nimic de-a face cu cei damnaţi, cu păcătoşii de rând. Creşterea în sfinţenie a fiecărui credincios în parte cuprinde asumarea întregii lumi odată cu ea şi nu înseamnă nicio clipă o desolidarizare de fraţii, care nu au vrut să creadă în Dumnezeu. Sfinţenia presupune solidarizarea, asumarea tuturor în viaţa noastră şi în rugăciunea noastră, şi o rugăciune dureroasă pentru întreaga existenţă.

Vorbind despre coborârea lui Dumnezeu Cuvântul la noi, Simeon prezintă umanitatea întreagă, ca pe fiica celui răzvrătit împotriva Sa, ca pe o femeie păcătoasă, vinovată de desfrânare şi de ucidere[760]. Bunătatea lui Dumnezeu este indicată foarte expresiv de către el prin aceea, că El a preferat o mireasă decăzută, depravată, pentru că a mizat pe îndreptarea şi sfinţirea ei.

În concluzie, Sfinţii nu sunt pentru Simeon nişte *privilegiaţi*, care au întâietate faţă de ceilalţi, pentru că au anumite atuuri personale. Prin Botez suntem cu toţii privilegiaţi, pentru că Dumnezeu ne pune într-o relaţie vie, directă cu sine, din care nu putem cădea, numai dacă vrem să ne batem joc de noi.

Biserica e tocmai acest număr complex de relaţii personale cu Hristos iar sursa noastră de viaţă duhovnicească înseamnă unirea cu Hristos prin extaz şi împărtăşirea cu Hristos prin Sfintele Taine. Sfinţenia însă este caracteristica principală a membrilor Bisericii şi ea creează unitatea Bisericii.

Ca fiecare să fie membru viu al trupului lui Hristos, trebuie să stea în unitatea interioară cu Hristos şi cu Sfinţii din toate veacurile şi de pretutindeni de pe pământ, adică să stea, prin sfinţenie, în legătură atât cu Capul Bisericii, cu Hristos, cât şi cu celelalte mădulare ale Bisericii, adică cu Sfinţii de dinaintea lui, cât şi cu cei contemporani sieşi.

[760] Idem, Disc. etice, I, 9, 22-25, p. 248 / Idem, p. 141.

Eshatologia

2. 8. Vederea luminii şi eshatologia

Ultima temă a teologiei simeoniene pe care o discutăm aici şi anume eshatologia universală dovedeşte, încă odată, valabilitatea eternă a teologiei personaliste, atâta timp cât sfinţenia este realitatea interioară, care se dezvăluie în mod desăvârşit în etapa de transfigurare plenară a întregii creaţii.

Dacă acum, relaţia noastră interioară cu Dumnezeu poate fi pusă sub semnul întrebării de cei care nu au perceperea duhovnicească a prezenţei lui Dumnezeu în cei credincioşi, atunci, în ziua ce de apoi, interiorul nostru devine explicit pentru toţi, realitatea unirii cu Hristos va fi incontestabilă şi relaţia vie cu Dumnezeu se va dovedi sursa noastră de bucurie şi împlinire veşnică.

Vom începe discuţia noastră tot cu *Discursul* 1 *etic*, în care Simeon vorbeşte, foarte concentrat, despre transfigurarea lumii prin Duhul.

Simeon, pornind de la ce a făcut Hristos Dumnezeu pentru noi, prin întruparea Sa ca om, vorbeşte despre creşterea în sfinţenie şi spune, că după adormirea Sfinţilor, trupurile lor nu rămân „cu desăvârşire nestricăcioase, nici iarăşi cu desăvârşire stricăcioase, ci, păstrând în ele atât semnele nestricăciunii [τῆς ἀφθαρσίας τὰ γνωρίσματα], cât şi [pe cele] ale stricăciunii, sunt păstrate spre a fi făcute nestricăcioase în chip desăvârşit [τελείως] şi reînnoite [ἀνακαινισθῆναι] la învierea de pe urmă”[761].

Realitatea Sfintelor Moaşte indică, pe de o parte, că nu a venit timpul reînnoirii, transfigurării totale a creaţiei dar, că ea a început încă de acum.

Sfinţenia personală este o raliere deplină, asumată, la procesul transfigurării creaţiei. Transfigurarea trupurilor este rezervată, spune Simeon, eshatologiei, pentru că „nu se cuvenea ca trupurile oamenilor să fie înviate şi să fie făcute nestricăcioase înainte de înnoirea făpturilor [τῶν κτισμάτων ἀνακαινίσεως], ci aşa cum aceasta [creaţia] a fost adusă mai întâi la existenţă nestricăcioasă, şi după ea omul, tot aşa

[761] Idem, Disc. etice, I, 3, 115-119, p. 204 / Idem, p. 124.

iarăşi, mai întâi, creaţia trebuie să se prefacă şi deci să se schimbe de la stricăciune la nestricăciune, şi aşa, împreună cu ea şi deodată cu ea [σὺν αὐτῇ καὶ ἅμα αὐτῇ], se vor înnoi şi trupurile stricăcioase ale oamenilor, pentru ca omul, făcându-se iarăşi duhovnicesc [πνευματικὸς] şi nemuritor [ἀθάνατος], să locuiască într-un loc nestricăcios [ἀφθάρτῳ χωρίῳ], veşnic [ἀϊδίῳ] şi duhovnicesc [πνευματικῷ]”[762].

Vederea luminii dumnezeieşti are legătură directă cu transfigurarea creaţiei, pentru că aceasta se va reînnoi prin lumina divină iar vederea luminii duce la nestricăciunea sufletului încă de acum şi a trupului în mod parţial iar, în mod deplin, în veacul viitor.

Simeon vorbeşte despre o concomitenţă a transfigurării creaţiei şi a omului şi despre o locuire a oamenilor, care vor avea un trup duhovnicesc, într-o creaţie transfigurată, transformată într-un loc al nestricăciunii şi al bucuriei veşnice, al comuniunii veşnice cu Creatorul lor.

Reînnoirea creaţiei este la Părintele nostru o restabilire a ei în frumuseţea pe care a avut-o dintru început, la frumuseţea iniţială [τὸ ἀρχαῖον κάλλος] [763]. Parafrazând pe Apostolul Ioan, Simeon ne invită să credem pe deplin, că vor fi ceruri noi şi pământ nou[764] şi că va exista o înviere generală a oamenilor[765] şi că „cerul şi pământul şi toate cele din el, adică întreaga creaţie va fi înnoită şi eliberată de robia stricăciunii [Rom. 8, 21], şi stihiile se vor împărtăşi împreună cu noi de strălucirea [λαμπρότητος] de acolo, şi în chipul în care pe noi toţi ne va încerca focul [τὸ πῦρ δοκιμάσει], potrivit dumnezeiescului Apostol [I Cor. 3, 13], tot aşa şi întreaga creaţie va fi înnoită prin foc [διὰ πυρὸς ἀνακαινισθήσεται]]”[766].

Dar acest *foc*, care transfigurează lumea, care o preschimbă, nu este altul decât lumina divină, care va curăţi şi va preschimba întreaga creaţie, după cum preschimbă şi îndumnezeieşte pe cel care o vede în extaz.

Din aceasta deducem, că Simeon uneşte în teologia sa soteriologia personală cu transfigurarea întregii creaţii şi consideră transfigurarea lumii o extindere, din partea lui

---

[762] Idem, Disc. etice, I, 3, 120-129, p. 204 / Idem, p. 124-125.
[763] Idem, Disc. etice, I, 3, 148-149, p. 206 / Idem, p. 125.
[764] Idem, Disc. etice, I, 4, 1, p. 206 / Ibidem.
[765] Idem, Disc. etice, I, 4, 3-5, p. 206 / Ibidem.
[766] Idem, Disc. etice, I, 4, 5-11, p. 206 / Idem, p. 125-126.

Dumnezeu, a transfigurării personale, care are loc în cei credincioşi.

Rolul determinat al vederii luminii se înţelege deplin numai din perspectivă eshatologică, pentru că viaţa veşnică presupune o rămânere permanentă în lumina divină, o înveşnicire a noastră în bucuria comuniunii cu Dumnezeu.

Lumea nu va avea parte de *un sfârşit*, de o distrugere a ei în stil hollywoodian, unde întreaga creaţie se dizolvă într-un haos total, ci, potrivit teologiei simeoniene, lumea va fi preschimbată prin lumina divină, având parte de *un nou început*, de restabilirea ei în frumuseţea, întru care Dumnezeu o crease dintru început, adică fiind plină de lumina divină.

Noul început al lumii va fi însă veşnic, eshatologia neocupându-se cu *cele finale*, în sens de *ultimele lucruri*, care se pot spune despre creaţia lui Dumnezeu, pentru că i s-ar pune punct la un moment dat, ci de ultimele lucruri, care vor iniţia o perspectivă eternă, non-temporală a creaţiei şi a omului.

Eshatologia, din punct de vedere dogmatic, în mod paradoxal, cuprinde sub cupola ei, aşa cum ştim, atât realităţile celei de a doua veniri a Domnului, preschimbarea lumii şi învierea morţilor, alături de Judecata de Apoi, dar şi cele două feluri de veşnicii asumate: bucuria veşnică cu Dumnezeu sau nefericirea veşnică în compania demonilor.

La Sfântul Simeon însă, eshatologia nu e o problemă doar a celor din viitor, ci e o realitate pe care o trăieşti încă de acum, în mod extatic, dacă vezi slava lui Dumnezeu, care este tocmai ambianţa reală şi îndumnezeitoare a vieţii celei veşnice.

Vom continua să prezentăm însă *varianta de viitor* a eshatologiei simeoniene, pentru a ne reîntoarce în finalul acestei secţiuni la *varianta actuală*, extatică, prin care trăim *deja* realitatea eshatologică a creaţiei.

Creaţia actuală, continuă Părintele nostru, fiind ca un vas învechit şi pătat de păcatele noastre[767], „va fi retopită şi remodelată, şi se va face strălucitoare [λαμπρὰ] şi neasemănat mai nouă [καινοτὲρα ἀσυγκρίτως], decât cea care se vede acum"[768].

Lumina dumnezeiască va produce transfigurarea creaţiei şi a oamenilor instantaneu. Creaţia reînnoită, spune

---

[767] Idem, Disc. etice, I, 4, 20-25, p. 208 / Idem, p. 126.
[768] Idem, Disc. etice, I, 4, 25-27, p. 208 / Ibidem.

Simeon, nu va fi identică cu cea de dinaintea căderii omului în păcat, ci cu mult mai frumoasă şi dumnezeiască pe deplin, pentru că „toată creaţia se va face, la un semn al lui Dumnezeu, nu aşa cum a fost adusă la existenţă, materială şi sensibilă, ci va fi refăcută printr-o naştere din nou [τῇ παλιγγενεσίᾳ], într-o locuinţă imaterială şi duhovnicească, mai presus de orice simţire”[769].

Palingenezia de care vorbeşte Simeon va fi o lucrare divină instantanee şi ea va consta în transformarea lumii şi a omului în existenţe transfigurate, duhovniceşti.

Locul paulin de la I Cor. 15, 51-52, sprijină instantaneitatea transfigurării creaţiei[770], fără ca aceasta să însemne o decorporalizare a oamenilor sau o desfiinţare, aneantizare a materiei.

Transfigurarea lumii şi a oamenilor înseamnă tocmai transfigurarea materiei, a întregii existenţe în aşa fel, încât vom moşteni „întreg pământul spiritual şi duhovnicesc…[ca unii care vom dobândi] trupuri netrupeşti [οἱ ἀσώματα τὰ σώματα]….[şi vom ajunge să avem] o simţire mai presus de simţire [ὑπὲρ αἴσθησιν ἐν αἰσθήσει]”[771].

Amprenta duhovnicească a lumii viitoare, transfigurate, se regăseşte în viaţa fiecărui Sfânt în parte, încă de acum. În secţiunile anterioare, am numit această stare de trăire a vieţii veşnice o *viaţă cotidiană*, o continuă trăire în lumina divină.

Trupurile netrupeşti ale lumii transfigurate şi *simţirea mai presus de simţire* de care vorbeşte Simeon sunt amprente extatice ale omului duhovnicesc, sunt consecinţele curăţirii de patimi şi ale vederii luminii, ale sfinţirii continue a vieţii noastre.

Dar Simeon vorbeşte aici nu de o existenţă veşnică în lumină a tuturora, ci numai a celor care, încă de acum şi-au sfinţit viaţa. El nu eludează existenţa voinţei contrare celei a lui Dumnezeu şi realitatea Iadului, ci vede în veşnicia fericită o realitate duhovnicească, de care se vor împărtăşi toţi cei care au început să se împărtăşească de ea, încă pe când erau în trup. Iar intrarea în veşnicia comuniunii cu Dumnezeu presupune Botezul ortodox şi trăirea în Biserică, prin curăţire de patimi, a vederii lui Dumnezeu, a luminii Lui veşnice.

---

[769] Idem, Disc. etice, I, 5, 10-13, p. 212 / Idem, p. 128.
[770] Idem, Disc. etice, I, 5, 14-16, p. 212 / Ibidem.
[771] Idem, Disc. etice, I, 5, 20-22, p. 214 / Ibidem.

Învierea înseamnă pentru Simeon atingerea stării reale de a fi aidoma Sfinţilor Îngeri[772]. Întreaga creaţie reînnoită devine o imensă reliefare şi prezenţă a slavei lui Dumnezeu, pentru că ea, creaţia, „ajunsă întreagă duhovnicească, împreună cu însuşi Paradisul [σὺν αὐτῷ παραδείσῳ], se preface într-o locuinţă imaterială şi nestricăcioasă, neschimbabilă, veşnică şi inteligibilă.

Şi va [şi] un cer incomparabil mai strălucitor [ca acesta de acum], ca un alt cer nou, mai luminos decât cel văzut.

Iar pământul îşi va relua frumuseţea negrăită şi nouă şi un chip de verdeaţă neveştejită, înfrumuseţată de flori luminoase şi de o diversitate spirituală, în care, potrivit cuvântului cuvios, locuieşte dreptatea [II Petr. 3, 13].

Soarele dreptăţii va străluci de şapte ori mai mult [Mal. 4, 2; Is. 30, 26], iar luna va scânteia de două ori mai mult decât soarele care străluceşte acum; stelele vor fi asemenea soarelui nostru, oricare vor fi ele şi oricum sunt ele acum privite de cuvintele celor cu gândire înaltă.

Toate vor fi mai presus de cuvânt, ca unele ce vor întrece toată gândirea, iar fiind spirituale şi dumnezeieşti, se vor uni cu cele inteligibile [ἑνοῦνται τοῖς νοητοῖς] şi se vor face un alt Paradis inteligibil şi un Ierusalim ceresc [Evr. 12, 22], asemănat şi unit cu cele cereşti [ἐξομοιωθεῖσα τοῖς ἐπουρανίοις καὶ ἑνωθεῖσα], şi o moştenire neclintită a fiilor lui Dumnezeu, [căci] nimeni dintre cei de pe pământ nu vor fi nicidecum moştenitori ai lui”[773], ci numai Sfinţii.

După cum se observă, transfigurarea lumii nu înseamnă o lume sfinţită, înduhovnicită, *paralelă* cu Împărăţia lui Dumnezeu sau cu Paradisul Sfinţilor, ci înseamnă tocmai o unire a lumii transfigurate cu Paradisul sau o extindere a vieţii dumnezeieşte din Paradis în întreaga creaţie a lui Dumnezeu.

Dacă acum Sfinţii se împărtăşesc de viaţa Paradisului, de lumina dumnezeiască a Paradisului, însă sunt înconjuraţi de lumea creată, neînduhovnicită în mod copleşitor, din jurul lor, în lumea eshatonului Sfinţii vor trăi lumina în ei, aceasta va ţâşni din ei, dar va fi şi în întreaga creaţie, pentru că atât ei, cât şi lumea din jurul lor va fi, în completitudinea ei, locaşul slavei lui Dumnezeu, un alt templu plin de slavă, o

[772] Idem, Disc. etice, I, 5, 77, p. 218 / Idem, p. 130.
[773] Idem, Disc. etice, I, 5, 84-101, p. 218-220 / Ibidem.

lume în care comuniunea interioară cu Dumnezeu e atotprezentă şi unde nu se găseşte nicio infirmitate sau decădere.

Simeon vorbeşte cu acurateţe despre eshaton, pentru că avea experienţa lui reală. Toţi termenii de comparaţie pe care el îi foloseşte în descrierea lumii reînnoite ţin de istorie, dar realitatea imaginilor folosite sunt contemplări duhovniceşti ale realităţilor veşnice.

Sfinţii, spune Părintele nostru, potrivit Mt. 5, 5 vor moşteni acest pământ reînnoit[774]. Dar ei vor moşteni lumea viitoare, pentru că sufletele lor, „prin darul şi unirea Duhului Sfânt, se lipesc de Dumnezeu, încă fiind ele în trupuri şi, reînnoite, se vor schimba, se vor scula din moarte şi vor fi restaurate după adormire, în lumina neînserată şi în slavă.

Dar trupurile lor încă nu, ci ele vor fi lăsate în morminte şi în stricăciune, urmând să se facă şi ele aşa la învierea cea de obşte, cât şi toată această creaţie pământească, văzută şi sensibilă, va fi schimbată şi se va uni cu cele cereşti, adică cu cele nevăzute şi mai presus de simţire”[775].

Unirea extatică cu Dumnezeu, de care vorbeşte Simeon, este cea care scoate din moartea păcatului sufletele Sfinţilor şi le restaurează în lumina divină, dar trupurile lor primesc pnevmatizarea deplină odată cu învierea tuturor.

Unirea dintre trup şi suflet, făcută prin vederea luminii şi trăirea în har, este urmată în eshaton de unirea reală, explicită, copleşitoare a celor cereşti şi a celor pământeşti, adică transformarea Puterilor cereşti şi a Sfinţilor într-un singur cor, într-o singură lume, în care locuieşte dreptatea şi care slăveşte pe Prea Sfânta Treime, Izvorul întregii vieţi şi al întregii bucurii.

Unitatea angelo-umană a Bisericii sau realitatea copleşitoare a icoanei Proscomidiei, în care Mielul e în mijlocul creaţiei transfigurate, experiată acum doar în parte, atunci va fi o evidenţă ecumenică a întregii întinderi necuprinse a lumii lui Dumnezeu.

Toţi membrii lumii lui Dumnezeu Îl vor vedea atunci pe Împăratul lor, „cum va veni cu slavă şi putere multă Împăratul nostru cel dorit şi preadulce, Iisus Hristos Dumnezeu, să judece lumea şi să dea fiecăruia după faptele lui. […]

[774] Idem, Disc. etice, I, 5, 107-108, p. 220 / Idem, p. 131.
[775] Idem, Disc. etice, I, 5, 110-119, p. 220 / Ibidem.

[Şi], aşa cum într-o casă mare sau în palatele împărăteşti sunt multe locuri de odihnă şi sălaşuri, şi în amândouă aceste feluri de lăcaşuri preadumnezeieşti e o mare deosebire, tot aşa şi în creaţia cea nouă va face diviziuni, atribuind fiecăruia moştenirea după vrednicia sa şi strălucirea şi slava care i se cuvin din virtuţile şi faptele sale.

Dar, întrucât ei vor fi duhovniceşti [πνευματικῶν] şi transparenţi [διαφανῶν] şi uniţi cu acele sălaşuri şi locuri de odihnă dumnezeieşti, Împărăţia Cerurilor va fi, în general, ca o singură vatră, precum şi este, şi aceasta se va arăta tuturor Drepţilor, de peste tot, nevăzându-se în ea decât Împăratul a toate, coprezent [συμπαρόντα] cu fiecare şi fiecare coexistând [συνόντα] împreună cu El, strălucind în fiecare şi fiecare strălucind în El [ἐν ἑκάστῳ ἐκλάμποντα καὶ ἕκαστον λάμποντα ἐν αὐτῷ]”[776].

Explicaţiile eshatologice ale Părintele nostru au un realism copleşitor, după cum se poate observa. Judecata finală va reprezenta intrarea fiecărui credincios în parte, după nivelul său de înduhovnicire personală, în Împărăţia lui Dumnezeu; viaţa veşnică înseamnă unirea şi trăirea împreună cu Puterile cereşti şi acest mod de existenţă al veşniciei nu înseamnă altceva, decât continuarea relaţiei interioare cu Hristos, Împăratul şi Dumnezeul nostru. Trăirea în veşnicie înseamnă strălucirea lui Hristos Dumnezeu în fiecare dintre noi şi a noastră în El, ca o progresare fără sfârşit în înţelegerea şi comuniunea cu El.

Simeon accentuează foarte mult acest amănunt al comuniunii noastre cu Hristos, pentru că viaţa duhovnicească este o realitate interioară, singura realitate *legală* a omului şi va fi adevărata *constituţie* a noii lumi. Realitatea lumii transfigurate are ca fundament viaţa în slava lui Dumnezeu, adică tocmai conţinutul acestei teologii a slavei, pe care o dezbatem în paginile acestei cărţi.

E de la sine înţeleasă importanţa transfigurării eshatologice a lumii în teologia simeoniană, dacă toată energia acestei teologii a fost depusă în a arăta importanta capitală a vieţii mistice a Bisericii.

Viaţa mistică îşi dovedeşte deplina ei relevanţă pentru istorie şi pentru veşnicie şi întâietatea absolută în viaţa ortodoxă, când moştenim, în mod personal, în veşnicie, consecinţele ei soteriologice.

---

[776] Idem, Disc. etice, I, 5, 120-137, p. 222 / Idem, p. 131.

În I, 12, Simeon vorbeşte de Înălţarea Domnului şi de raportul extatic cu noi prin prisma slavei Sale: „Dumnezeu S-a pogorât pe pământ şi S-a înălţat din nou la ceruri şi a pus întunericul drept ascunziş [ἀποκρυβὴν] al Său. Căci nu se cădea să ni se arate cu slava Tatălui Său înainte de Judecată.

Ci aceasta se va face la vremea pe care Tatăl Său a pus-o întru a Sa stăpânire [F. Ap. 1, 7]. [...]

[Fiindcă] astfel sunt tainele cele ascunse [τὰ μυστήρια κεκρυμμένα] ale Împărăţiei Cerurilor şi nu este dat tuturor să le cunoască pe ele, după cuvântul Domnului [Mt. 13, 10]"[777].

Ascunzişul în care S-a ascuns Hristos Dumnezeu este lumina Sa. Însă El nu S-a ascuns pentru toţi, căci cei ce văd lumina Sa cunosc tainele Sale cele prea tainice, ascunse celor, care nu au inima curată prin împlinirea poruncilor Sale. Slava lui Hristos va fi văzută de către toţi la a doua Sa venire şi la Judecată, dar fiecare o va percepe la nivelul său de creştere spirituală sau va fi un foc insuportabil pentru cei, care nu Îl iubesc pe El, pe Dumnezeul întregii lumi.

Este foarte evident din pasajul următor, cum că sesizarea interioară a slavei Sale este reală pentru cei ce se rezidesc prin credinţă şi împlinirea poruncilor: „ înainte de a Se înălţa la cer şi a-şi pune întunericul ascunzişul Său, ne-a dat nouă sfintele Sale porunci, ca pe nişte unelte...iar credinţa în El, ca pe un meşter. [...]

[Iar noi fiind] vase, credinţa meşter, iar poruncile uneltele, prin care meşterul Cuvânt reface şi înnoieşte pe lucrătorii poruncilor Lui, [putem], ca prin lucrarea lor, să ne curăţim şi să fim luminaţi de către Duhul, înaintând în cunoaşterea tainelor Împărăţiei Cerurilor"[778].

Credinţa şi asceza, ca împlinire a poruncilor, creează în noi curăţia, unde se pogoară lumina lui Dumnezeu. Experienţa duhovnicească sau cunoaşterea tainelor lui Dumnezeu nu are nimic de-a face cu *ocultismul*, cu *secretomania de castă* sau cu *iniţierea în mistere perverse şi intelectualiste*.

Cunoaşterea tainelor lui Dumnezeu înseamnă vederea luminii dumnezeieşti, a ceea ce ni se arată de către Dumnezeu în lumina divină, lumină pe care o vedem numai dacă ne sfinţim viaţa.

---

[777] Idem, Disc. etice, I, 12, 137-144, p. 282 / Idem, p. 154-155.
[778] Idem, Disc. etice, I, 12, 150-158, p. 282-284 / Idem, p. 155.

Orice încercare de ocolire a intrării sacramentale în Biserică, prin Botez sau orice neînţelegere a vieţii duhovniceşti, nerezolvată la timp cu Părinţi, care deja au gustat din vederea luminii, cu oameni care ştiu şi bucuria, dar şi pericolele vieţii duhovniceşti, nu duce la vederea luminii divine, ci la cea mai neagră înşelare duhovnicească, la căderea în plasa demonilor, care ne arată o pseudo-lumină, ce ne aruncă într-un extremism lamentabil.

Vederea dumnezeiască are semne şi manifestări clare din punct de vedere duhovnicesc şi diferenţierea între *adevărata vedere* şi *vederea adusă de către demoni* este rezervată celor cu adâncă experienţă mistică şi cu un mare discernământ duhovnicesc.

Sfântul Simeon nu se referă în opera sa şi la *ce nu este vedere autentică*, dar alţi Sfinţi Părinţi au făcut-o într-un mod magistral. Sfinţia sa a fost cuprins cu totul de dorinţa de a tuşa realitatea şi splendoarea dumnezeiască a experienţei mistice, pentru ca fiecare dintre noi să putem compara experienţa noastră cu adevărul unei experienţe copleşitoare.

Întorcându-ne la *eshatologia pentru azi*, după cum am promis, Sfântul Simeon vorbeşte în *Discursul* 10 *etic* despre legătura dintre *eshatologie* şi *vederea extatică*, spunând: „venirea Domnului [παρουσία τοῦ Κυρίου] la cei credincioşi s-a făcut şi se face pururea [γέγονε καὶ ἀεὶ γίνεται] şi s-a făcut către toţi cei ce o vor.

Iar dacă El este Lumina lumii şi a spus Apostolilor Săi că va fi cu ei până la sfârşitul lumii [Mt. 28, 20], cum, fiind deja cu noi, va veni? Nicidecum. Căci nu suntem fii ai întunericului şi fii ai nopţii [I Tes. 5, 5], ca lumina să ne ia prin surprindere [καταλάβῃ] [In. 12, 35], ci fii ai luminii şi ai zilei Domnului”[779].

Venirea Domnului este o cotidianitate pentru cei ce văd lumina în fiinţa lor şi pentru ei a doua Sa venire nu mai este aşteptată, ci preaslăvită în întreaga lor fiinţă.

Domnul S-a arătat întru lumină tuturor Sfinţilor Săi, adică tuturor acelora, care au însetat şi au flămânzit de slava Sa. Tocmai de aceea Sfinţii nu sunt fii ai nopţii, ai nevederii luminii, ci ai zilei, ai comuniunii, în lumină, cu Stăpânul lor.

Pentru cei care trăiesc în lumină încă de acum, istoria s-a sfârşit deja. Ei trăiesc mai mult în veşnicie, decât în

[779] SC 129, Disc. etice, X, 679-686, p. 308 / Idem, p. 343.

istorie şi schimbarea lumii înseamnă vederea luminii şi în materia din jurul lor, nu numai în fiinţa lor. Preschimbarea lumii însă, aduce un plus imens de sfinţenie şi de bucurie acestora, pentru că înseamnă înveşnicirea lor în lumină, neclintirea lor, pentru veşnicie, în vederea slavei Prea Sfintei Treimi.

A nu se înţelege de aici, că Sfinţii nu vor venirea Domnului, parusia Sa pentru toţi. Dimpotrivă, comuniunea lor zilnică cu Hristos, vederea Lui le provoacă o şi mai mare dragoste şi aşteptare a venirii Sale pe norii de lumină ai slavei Sale, ca să judece lumea.

A doua venire este o taină imensă, pentru că nu e cunoscută de nimeni în afară de Dumnezeu: „Cele ce au să fie atunci nu le ştiu nici Îngerii lui Dumnezeu. Căci dat fiind, că n-au cunoscut nici venirea Lui pe pământ, în ce fel şi cum [va fi], sau când avea să Se coboare şi să Se facă om, cu atât mai mult trebuie să nu cunoască venirea Lui de pe urmă cu slavă. […]

[Căci asta] a arătat chiar şi Domnul vorbind despre venirea Lui, „că Puterile cerurilor se vor clătina” [Mat. 24, 29], în sensul că vor fi uimite şi se vor minuna văzând dintr-o dată, [pe] cele ce până atunci nu le-au văzut defel”[780].

Aşteptarea este intensă pentru întreaga Biserică şi surpriza venirii Lui va fi copleşitoare. Orice scenariu ne-am imagina al venirii Lui va fi extrem de fad, de inexpresiv şi de corporal în ziua aceea.

Sfântul Simeon surprinde extraordinar de bine ideea surprizei venirii Lui şi a prezenţei Lui transfiguratoare pentru întreaga creaţie. Venirea Domnului nu va fi un eveniment mai degrabă *spectacular*, care nu ne va angaja în niciun fel, ci, dimpotrivă, va fi un eveniment *capital* pentru noi şi pentru întreaga creaţie, pe care îl vom resimţi cel mai profund în fiinţa noastră.

La venirea Sa, El va fi recunoscut de către Sfinţii Săi, pentru că şi Domnul Îşi recunoaşte Sfinţii[781]. Dar şi Sfinţii se vor recunoaşte unii pe alţii, pentru că Hristos va locui în toţi Sfinţii[782].

Cărţile conştiinţei [αἱ βίβλοι τοῦ συνειδότος] se vor deschide[783] şi din fiinţa celor care vor fi găsiţi cu o viaţă

---

[780] SC 122, Disc. etice, I, 12, 226-231, 235-238, p. 288, 290 / Idem, p. 157.
[781] Idem, Disc. etice, I, 12, 267-268, p. 292 / Idem, p. 158.
[782] Idem, Disc. etice, I, 12, 268-269, 271-272, p. 292 / Ibidem.
[783] Idem, Disc. etice, I, 12, 273, p. 292 / Idem, p. 158.

sfântă „va străluci Hristos Dumnezeu, Cel ascuns acum în ei, aşa cum a strălucit, mai înainte de veci, din Tatăl, şi Sfinţii vor fi asemenea Celui Preaînalt. […]

[Căci] dacă Sfinţii sunt asemenea lui Dumnezeu şi vor cunoaşte pe Dumnezeu atât, pe cât Dumnezeu i-a cunoscut pe ei, şi aşa cum cunoaşte Tatăl pe Fiul şi Fiul pe Tatăl, tot aşa trebuie să se vadă şi să se cunoască unii pe alţii şi Sfinţii, ba chiar şi cei care nu s-au văzut vreodată în această lume. […]

Căci aşa cum Tatăl nu va fi niciodată lipsit de cunoştinţa Fiului sau Fiul de a Tatălui, tot aşa nici Sfinţii, făcuţi dumnezei prin înfiere…nu vor fi lipsiţi niciodată de cunoaşterea întreolaltă, ci îşi vor vedea întreolaltă slava lor şi a lor înşişi, aşa cum Fiul o vede pe cea a Tatălui şi Tatăl pe cea a Fiului”[784].

Perspectiva eshatologică simeoniană este, după cum se poate vedea, una a cunoaşterii duhovniceşti, a comuniunii profunde dintre Sfinţi şi Dumnezeu şi întreolaltă. Conştienţa relaţiei cu Dumnezeu îşi vede aici adevărata valoare, pentru că numai cei care au o comuniune reală, încă de aici, de pe pământ, cu Dumnezeu, vor avea parte de recunoaşterea Lui, de comuniunea cu toţi Sfinţii şi de slava Lui pentru totdeauna. Viaţa duhovnicească este adaptarea noastră la condiţiile vieţii veşnice, pregătirea noastră pentru a fi proprii veşnicei comuniuni cu Dumnezeu.

Sfântul Simeon ne conduce, prin teologia sa, la înţelegerea abisală a faptului, că doar experienţa duhovnicească ne poate da o reală şi totală bucurie şi împlinire, care nu va fi pierdută prin moarte, ci va fi potenţată copleşitor de mult.

Lumea postmodernă, care caută experienţe totalizatoare şi fulminante, care caută o cunoaştere rapidă şi intensivă a existenţei noastre, poate găsi în teologia simeoniană sensul profund al împlinirii omului: experienţa duhovnicească a vieţii veşnice, comuniunea veşnică cu Dumnezeul nostru, al tuturora.

[784] Idem, Disc. etice, I, 12, 285-287, 299-304, 307-312, p. 292, 294 / Idem, p. 159.

3. Receptarea teologiei slavei în spaţiul ortodox şi importanţa asumării ei în lumea postmodernă

3. 1. Vederea lui Dumnezeu în teologia părintelui profesor Dumitru Stăniloae

Ca să înţelegem aportul părintelui profesor Dumitru Stăniloae la teologia slavei lui Dumnezeu trebuie să plecăm de la „aspectul ontologic şi personalist al harului”[785] în teologia sa, spre cutele adânci ale epistemologiei sale teologice, care „este atât holistă, cât şi relaţională. Ea include atât dimensiunea logică a raţiunii implicită catafatismului, cât şi dimensiunea existenţială (experenţială sau participativă) inerentă apofatismului”[786].

În cele ce urmează ne vom concentra atenţia numai spre ultima treaptă a apofatismului mistic şi anume spre vederea luminii divine, deşi în teologia sa se îmbină armonios catafatismul şi apofatismul şi numai unindu-le pe acestea două, putem vorbi de o teologie articulată a slavei.

În SOAM II, 5, părintele profesor Dumitru Stăniloae, evidenţiind treptele apofatismului vorbeşte despre *întunericul dumnezeiesc* descris de Sfântul Dionisie Areopagitul, ca despre „o prea mare abundenţă de lumină”[787].

Meditând la un text al Sfântului Grigorie Palama, părintele Stăniloae constată, că „vederea luminii divine nu e o teologie negativă”[788] şi că „de vederea acestei lumini se învrednicesc numai cei asemenea lui Moise, pe când de teologia negativă, orice cinstitor de Dumnezeu”[789].

Avem aici o primă distincţie între *teologia slavei* şi *teologia negativă*.

---

[785] Emil Bartoş, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, teză de doctorat, Ed. Cartea Creştină, Oradea, 2002, p. 414.

[786] Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*, teză de doctorat, trad. de Anca Dumitraşcu şi Adrian Guiu, col. Plural Religie, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, p. 86.

[787] SOAM [Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi Mistica], ed. 1992, p. 196.

[788] Idem, p. 197.

[789] Idem, p. 199.

Teologia slavei presupune experienţa luminii şi articularea ei în concepte catafatice, antropomorfe sau receptate ca atare, pe când *teologia negativă raţională* este o conceptualizare a confesiunilor extatice sau un comentariu la descrierile extatice ale Sfinţilor.

Dacă în cadrul teologiei slavei textele sursă sunt create de către cei care le-au experiat şi sunt comentate de către cei care sunt congeniali cu aceştia, în cadrul teologiei negative nu există texte sursă create de către promotorii ei, ci teologii din această ramură fac conjecturi pe marginea textelor sursă create de către Sfinţi sau de către teologii, care împărtăşesc, în mod smerit, amănuntele teologiei extatice şi se poziţionează critic sau indiferent vizavi de ele.

Teologia negativă, spune autorul nostru, nu este vedere[790], ci „o icoană anticipativă a vederii luminii dumnezeieşti"[791]. Numai când mintea este „răpită de Dumnezeu, trece dincolo, la vederea luminii"[792].

Cel care vede lumina nu intră într-un vid experenţial[793], ci vede lumina necreată a lui Dumnezeu, având conştiinţa „că ea nu poate fi cuprinsă în concepte şi exprimată în cuvinte"[794], asta în primul rând iar, în al doilea rând, că lumina vine din fiinţa lui Dumnezeu, „care rămâne cu totul inaccesibilă [nouă], şi că însăşi lumina accesibilă rămâne o rezervă infinită [de experiat]"[795].

Lumina produce în noi o „cunoaştere apofatică"[796] – pentru că Sfântul Duh „este capătul lucrării treimice întors către lume"[797] – însă în acelaşi timp „lumina dumnezeiască, văzută în chip neînţeles, rămâne şi pentru isihasm o taină, care nu exclude, ci implică apofatismul, fără a-l lăsa numai pe acesta în vigoare.

Ceea ce distinge acest apofatism al vederii mai presus de vedere a luminii e faptul, că acest apofatism nu e un vid, ci o covârşitoare prezenţă dumnezeiască; şi nu e o negaţie intelectuală şi o simţire pe întuneric a prezenţei lui Dumnezeu, ci o experienţă copleşitoare a acestei prezenţe"[798].

---

790 Ibidem.
791 Ibidem.
792 Idem, p. 201.
793 Ibidem.
794 Ibidem.
795 Ibidem.
796 Ibidem.
797 Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, op. cit., p. 137.
798 SOAM [Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi Mistica], ed. 1992, p 201.

Părintele profesor Stăniloae evidenţiază aşadar faptul, că vederea este o prezenţă a luminii în noi, că ea aduce o cunoaştere dumnezeiască celui care o vede şi o comuniune profundă cu Dumnezeu[799].Cu alte cuvinte, părintele profesor Dumitru Stăniloae îşi asumă teologia slavei şi o consideră un eveniment personal unic şi mântuitor.

Cunoaşterea luminii „e un progres etern”[800], continuă Sfinţia sa, iar experierea luminii ne dă înţelegerea „absolutei incognoscibilităţi a fiinţei divine”[801]. Experierea luminii e o înţelegere prin comuniune a Dumnezeului treimic iar cel care e plin de lumină „îşi devine şi mai plin de taine, ca o fiinţă îndumnezeită, mai presus de fire, inspirându-şi el însuşi o uimire continuă de sine”[802].

Vederea luminii ne îndumnezeieşte pe măsură ce ne umple de o înţelegere teologică experenţială a dogmelor credinţei.

Îndumnezeirea este fundamentul teologiei harismatice, a teologiei vederii, pentru că este, în acelaşi timp, o realitate ontologică, interioară. Lumina pătrunde în noi şi rămâne în noi şi ea este cea care ne personalizează continuu, fiindcă ne deparazitează de iraţionalitatea patimilor[803].

În SOAM III, 2, părintele profesor dezvoltă discuţia despre extaz, descriind vederea extatică drept evenimentul, care se petrece în legătura plină de iubire dintre om şi Dumnezeu[804].

„Dumnezeu Îşi trimite energia în om”[805], spune părintele profesor Dumitru Stăniloae, şi această energie dumnezeiască, „odată comunicată omului…se întoarce spre Dumnezeu, şi în această întoarcere a ei, ea îmbracă forma afecţiunii subiectului uman, trezită de energia divină”[806].

---

799 Părintele Profesor Ştefan Buchiu, comentând cunoaşterea apofatică la Părintele Stăniloae, scria: „Cunoaşterea infinită dumnezeiască la care accede mintea în extaz, naşte în subiectul uman sentimentul plenitudinii, al bucuriei plenare, al unei iubiri nesfârşite”, cf. Pr. Conf. Dr. Ştefan Buchiu, *Cunoaşterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Libra, Bucureşti, 2002, p. 194.

800 Idem, p. 210-202.

801 Idem, p. 202.

802 Ibidem.

803 Părintele profesor Dumitru Popescu spunea, într-o evaluare critică a lui Olivier Clément, că „teologia, spiritualitatea şi ascetica răsăriteană…[consideră patimile] mişcări iraţionale fiinţiale, care alterează nu numai existenţa, dar şi ontologia umană”, cf. , Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, ed. Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 131.

804 SOAM [Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi Mistica], ed. 1992, p. 260.

805 Idem, p. 261.

806 Ibidem.

Vederea are loc în cadrul relaţiei personale dintre om şi Dumnezeu şi ea provoacă pe om la o iubire şi comuniune mai mare cu Dumnezeu.

Comuniunea şi iubirea reciprocă dintre om şi Dumnezeu este cadrul în care se produce evenimentul extazului, pentru că vederea dumnezeiască este „tocmai iradierea zâmbitoare a dragostei divine”[807] în fiinţa noastră.

Evaluarea vederii, pe care o face părintele profesor Dumitru Stăniloae, este extrem de pozitivă: „Lumina e totodată cunoaştere, iar lumina cunoştinţei e fructul iubirii. Dar o lumină sau o cunoaştere, care răsare din iubire, care nu e decât o expresie a stării de iubire, este, în acelaşi timp, viaţă”[808].

Discutând despre rolul minţii în timpul extazului, părintele profesor spune, că mintea nu se mai vede în acest moment pe sine, ci lucrează numai prin lucrarea dumnezeiască[809]. Vederea este momentul când trăim „dragostea cu care ne iubeşte Dumnezeu pe noi şi noi pe El”[810]. Atunci experiem nu o dragoste efemeră, trupească, posesivă, ci „o dragoste necreată, izvorâtă din fiinţa lui Dumnezeu”[811].

Rolul central al extazului în viaţa noastră este arătat de părintele profesor Dumitru Stăniloae în aceea că, în cadrul vederii luminii, Dumnezeu ne dăruie lucrarea Lui[812], pentru ca să ne îndumnezeim.

Ieşirea minţii din sine, care are loc în cadrul vederii dumnezeieşti, nu este ontologică, precizează el, ci e o unire a minţii cu lumina divină[813], pe care o vede în sine, dar şi dincolo de sine[814].

Vederea luminii dumnezeieşti înseamnă „suprema treaptă a conştiinţei de sine”[815] şi lumina lui Dumnezeu „se răspândeşte din suflet în afară, pe faţa şi pe trupul celui ce o are înăuntru”[816], îndumnezeind întreaga fiinţă a văzătorului ei şi luminând şi pe cei care îl văd şi se întreţin la discuţie cu acesta.

---

[807] Idem, p. 280.
[808] Ibidem.
[809] Idem, p. 281.
[810] Idem, p. 283.
[811] Ibidem.
[812] Ibidem.
[813] Idem, p. 284.
[814] Idem, p. 285.
[815] Idem, p. 286.
[816] Idem, p. 289.

Sfinţii Dionisie, Maxim, Grigorie Palama şi Grigorie de Nyssa apar în mod recurent în paginile teologiei slavei ale părintelui profesor Dumitru Stăniloae.

Se observă peste tot modul personalist al teologiei slavei, pe care Sfinţia sa a dezvoltat-o şi căldura comuniunii şi a confesiunii fiinţiale, plenare, pe care o degajă teologia sa celui care o citeşte.

E observabil aşadar, că părintele profesor Dumitru Stăniloae vorbeşte *din lăuntrul* teologiei slavei şi nu din afara ei. Acesta nu pune sub semnul întrebării experienţele mistice, ci le explică pe măsură ce le asimilează.

În introducerea şi în comentariile care însoţesc traducerea *Imnelor* simeoniene, părintele profesor Stăniloae revine la tema cunoaşterii extatice ca şi comuniune personală, prin iubire, a omului cu Dumnezeu.

Vorbind despre imposibilitatea transmiterii experienţei proprii prin cuvinte[817], părintele profesor pregăteşte terenul pentru prezentarea unirii noastre capitale cu Hristos, cu Cel care „are sensul suprem sau bogăţia tuturor sensurilor spre care tinde omul"[818] şi, prin Care şi întru Care „devenim şi noi posesorii tuturor sensurilor, [adică] devenim dumnezei după har"[819].

De aceea identifică drept temă centrală a *Imnelor* simeoniene lumina, care iradiază din persoana lui Hristos cel înviat[820], spunând că „vederea luminii dumnezeieşti nu depinde …numai de răspândirea ei prin trupul lui Hristos, ci şi de deschiderea voluntară pentru / spre ea a persoanelor umane"[821]. Deschiderea spre lumina lui Hristos înseamnă asceză şi spargere a crustei egoismului propriu[822].

Pozitivitatea absolută a vederii în viaţa noastră se vede şi din distincţia pe care autorul nostru o face între cel care doar teoretizează şi cel care o experimentează la propriu: „Nu teologul teoretician vede lumina dumnezeiască sau se uneşte în iubire cu Hristos, ci omul duhovnicesc sau Sfântul, care s-a curăţit de patimi, care a părăsit egoismul şi

---

817 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Legătura personală cu Hristos în lumina infinităţii dumnezeieşti, după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, op. cit, p. 310.
818 Idem, p. 312.
819 Ibidem.
820 Idem, p. 315.
821 Ibidem.
822 Ibidem.

se deschide cu voinţă spre iubirea lui Dumnezeu şi a semenilor”[823].

Prin aceasta părintele profesor arată, că asceza e parte integrantă din teologie şi că asceza, curăţirea de patimi este drumul spre vedere, spre trăirile mistice, tainice, dumnezeieşti.

Vederea slavei lui Hristos este, în acelaşi timp, cunoaştere şi o invitaţie nesfârşită de adâncire în cunoaştere, în cunoaşterea ca relaţie personală cu Dumnezeu: „În unire cu Hristos, omul are perspectiva unei înaintări veşnice în lumina dumnezeiască şi în îmbogăţirea lui spirituală.

Căci lumina ce i se comunică din Hristos este iradierea fiinţei infinite a lui Dumnezeu, care e nemărginită. Omul, ca ipostas al fiinţei umane, sporeşte în cunoaşterea acesteia prin energiile cuprinse potenţial în ea.

Dar când se uneşte cu Hristos îi vin din El şi lucrările sau energiile fiinţei lui Dumnezeu, care este infinită. El se hrăneşte astfel din tot conţinutul dumnezeiesc, din infinitatea însăşi, din tot ce este creat şi necreat”[824].

Vederea extatică este o anticipare a Împărăţiei lui Dumnezeu, unde „uniţi cu El, ne vom umple toţi de lumină şi tot universul va fi în Împărăţia Cerurilor o Împărăţie a luminii, o Împărăţie a luminii răspândite între Persoanele Sfintei Treimi şi din Ea între persoanele umane unite cu Hristos”[825].

Întunericul dumnezeiesc, repetă părintele profesor, este prea multa lumină ce izvorăşte din fiinţa lui Dumnezeu[826]. La Sfântul Simeon Noul Teolog nu există „nopţile obscure” ale lui Ioan al Crucii[827], ci numai bucuria de „mărimea luminii dumnezeieşte” [828], care îl copleşea pe acesta.

Comentariile sale la *Imne* arată cât de mult se familiarizase el cu flacăra teologiei Sfântului Simeon. Peste tot părintele profesor Dumitru Stăniloae îi dă dreptate Sfântului Simeon, se entuziasmează de cuvintele sale şi vede în ele o tălmăcire acurată a credinţei noastre.

În n. 239 la *Imnul* 18, ca să dăm un singur exemplu de evocare corectă şi entuziastă a teologiei simeoniene,

[823] Ibidem.
[824] Idem, p. 316.
[825] Ibidem.
[826] Idem, p. 317.
[827] Imne, ediţia Stăniloae, n. 117, p. 366.
[828] Idem, n. 144, p. 375.

părintele profesor Dumitru Stăniloae scria: „Într-o vreme, când în Occident apăreau începuturile scolasticii, care va pretinde să-L definească raţional pe Dumnezeu, în Răsărit se afirma, prin Simeon, în mod accentuat, unirea cunoaşterii cu conştiinţa tainei lui Dumnezeu şi, în general, a realităţii. E mărturia unei maturităţi spirituale"[829].

Şi maturitatea teologică a lui Simeon, pe care o observa părintele profesor Dumitru Stăniloae, constă tocmai în aceea, că nu atentează la taina vieţii lui Dumnezeu şi a relaţiei vii cu El, ci o prezintă drept ţinta şi împlinirea întregii umanităţi. Vederea lui Dumnezeu este fundamentul mântuirii şi al bucuriei reale, pentru că viaţa veşnică este o continuă adâncire în vederea şi înţelegerea luminii dumnezeieşti.

În concluzie, am observat cum marele nostru Teolog şi-a însuşit, cu multă fidelitate, terminologia extatică scripturală şi pe cea a Părinţilor, şi a vorbit în perimetrul surselor, fără ca să încerce să le contrazică, ci arătându-se, ca unul care a învăţat din ele.

Teologia slavei la părintele profesor Dumitru Stăniloae este personalistă şi comunională, pentru că vederea înseamnă cunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu, prin curăţirea noastră de patimi şi prin dorirea Lui cu toată fiinţa noastră.

Centralitatea lui Hristos în viaţa noastră înseamnă umplerea noastră de lumina, care se revarsă din persoana Sa şi vederea este preambulul vieţii veşnice, unde *toţi vom fi una* în lumina slavei Prea Sfintei Treimi.

[829] Idem, p. 239, p. 413.

3. 2. Teologia mistică şi receptarea ei de către profesorul ortodox Vladimir Lossky

În studiul introductiv la ediţia românească a arhicunoscutei cărţi a profesorului Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, părintele profesor Vasile Răducă nota faptul, că Vladimir Lossky a demonstrat prin această carte, „că *Teologia* nu poate fi despărţită de *Mistică*. Teologia este reprezentarea raţională a experienţei mistice, a trăirii intime a adevărului şi a misterului dumnezeiesc"[830].

Apărută în 1944, această mini-dogmatică mistică ortodoxă a vrut să restaureze adevărul, cum că Teologia, în măsura în care „face arătarea tainei celei dumnezeieşti, deci a datelor Revelaţiei, este o Teologie mistică"[831].

Profesorul Vladimir Lossky observă foarte corect, că Biserica, numind Teologi ai săi triada Sfinţilor Ioan Teologul, Grigorie de Nazianz şi Simeon Noul Teolog, a arătat că nu se poate face teologie fără mistică[832] şi că mistica este „piscul întregii teologii…[sau] Teologia prin excelenţă"[833].

De aceea scopul teologiei este îndumnezeirea[834], care nu înseamnă oprirea la o anumită treaptă a cunoaşterii, ci înaintarea continuă spre Dumnezeu, spre Cel care „este dincolo de [tot] ceea ce există"[835].

Accentuând rolul experienţei mistice, teologul nostru arată, că Sfântul Dionisie Areopagitul a prezentat urcarea spre vedere, ca un drum făcut prin curăţirea de patimi[836]. Punând semnul egal între *apofatism* şi *experienţă mistică*[837], profesorul Lossky vorbeşte de o experiere personală a lui Dumnezeu, Care nu este trăit ca un obiect[838].

Însă autorul nostru, credem noi, se situează în afara adevărului experienţei ca atare, atunci când concepe vederea mistică drept o *unire* cu Dumnezeu, care nu înseamnă şi

[830] Pr.Vasile Răducă, *Studiu introductiv*, în TMBR, p. 25.
[831] TMBR, p. 35.
[832] Idem, p. 37.
[833] Ibidem.
[834] Ibidem.
[835] Idem, p. 54.
[836] Idem, p. 56.
[837] Idem, p. 57.
[838] Ibidem.

cunoaştere a Lui în acelaşi timp[839]. După cum am văzut anterior, unirea cu lumina, vederea luminii, înseamnă de fapt umplerea de cunoaştere dumnezeiască, de teologie mistică.

Evaluând realitatea extazului la Sfântul Dionisie, el spune că această experienţă dumnezeiască presupune „o ieşire din fiinţa ca atare"[840] şi că Dionisie, în comparaţie cu Plotin, are o teologie consângeană cu cea scripturală[841].

Catafatismul teologic al numelor lui Dumnezeu ne vorbeşte despre energiile Sale, care coboară la noi[842], dar „nu ne apropie de fiinţa Sa inaccesibilă"[843].

„Conştiinţa neputinţei de a-L atinge pe Dumnezeu"[844], spune profesorul Vladimir Lossky, evaluând un fragment din *Stromatele* Sfântului Clement Alexandrinul, nu ar fi un apanaj al minţii noastre, dacă nu am fi mlădiaţi de către har[845]. Conştiinţa incognoscibilităţii fiinţei lui Dumnezeu înseamnă o întâlnire reală, spune el, cu „Dumnezeul Cel personal al Revelaţiei"[846].

Însă incognoscibilitatea fiinţei divine nu tempereaza căutarea ferventă a credincioşilor de a-L vedea pe Dumnezeu, de a vedea slava Lui. Vederea slavei Lui însemnă conştientizarea abisală a incognoscibilităţii fiinţei Sale, cât şi a infinităţii cunoaşterii, pe care o presupune vederea luminii divine.

Întrebându-se, dacă nu cumva *apofatismul radical* al Părinţilor nu se referă numai la o teologie a extazului[847], profesorul Lossky ajunge iarăşi la o concluzie în afara experienţei mistice, vorbind despre apofatism, ca despre „o dispoziţie a minţii, care refuză să-şi formeze concepte cu privire la Dumnezeu"[848].

Se observă că Vladimir Lossky a vrut să scoată Teologia din sfera unei înţelegeri raţionaliste şi fracţionare a abordării academice, însă nu pe baza unei experienţe personale eminamente mistice, ci, mai mult, prin intermediul conceptelor teologice preluate ortodox.

---

[839] Ibidem. El spune, literal: „Dumnezeu nu se mai înfăţişează ca obiect [în extaz], întrucât nu mai este vorba de cunoaştere, ci de unire".
[840] Idem, p. 60.
[841] Ibidem.
[842] Idem, p. 62.
[843] Ibidem.
[844] Idem, p. 63.
[845] Ibidem.
[846] Ibidem.
[847] Idem, p. 65-66.
[848] Idem, p. 67.

Conceptele despre Dumnezeu se spulberă însă prin experienţa extatică, pentru că mintea care nu a văzut lumina nici nu ştie, că gândeşte absolut hilar, fantezist despre Dumnezeu.

Omorârea *idolilor minţii* se face prin vederea luminii divine. Însă autorul nostru dă prioritate teologiei negative în detrimentul vederii, pentru că, spune el: „teologia negativă nu este doar o teorie [teoretizare] a extazului propriu-zis, ci este expresia acelei atitudini fundamentale, care face din teologie, în general, o contemplare a tainelor Revelaţiei”[849].

Rămânând în mare parte prizonierul abordării occidentale a experienţei mistice, în care teologia negativă nu înseamnă *vedere*, ci un corectiv utopic al imaginaţiei, profesorul Vladimir Lossky ne dă impresia, că înlocuie uneori experienţa duhovnicească în abordarea teologică cu raportarea raţionalistă, sentimentală la viaţa şi dogmele Bisericii.

Înţelegem însă, destul de tranşant din pledoaria sa, că autorul nostru doreşte să vadă în apofatism o expresie a cunoaşterii duhovniceşti şi că „principiul apofatic al teologiei”[850] este pentru acesta o limitare a raţionalizării lui Dumnezeu, a avântului de a înlocui „pe Dumnezeu prin idolii despre Dumnezeu”[851].

Capitolul al 2-lea din carte se încheie cu afirmarea glorioasă şi corectă a faptului, că Dumnezeul nostru este Sfânta Treime şi nu „Dumnezeul impersonal al filosofilor”[852]. Triadologia pe care autorul nostru o scoate în evidenţă are scopul declarat, de a preciza relaţia dintre *Dumnezeul treimic* şi *omul credincios*: „fericirea Împărăţiei Cerurilor nu este vedere a fiinţei [lui Dumnezeu], ci, înainte de toate, este participarea la viaţa dumnezeiască a Sfintei Treimi”[853].

Pe ideea participării la Dumnezeu se va concentra şi capitolul al 4-lea, care tratează realitatea energiilor divine necreate.

Plecând de la afirmaţia, că teologia trinitară cere „o împărtăşire din ce în ce mai intimă a persoanei omeneşti cu

---

849 Idem, p. 70.
850 Ibidem.
851 Ibidem.
852 Idem, p. 72.
853 Idem, p. 93.

Dumnezeul-Treime”[854], autorul vorbeşte despre paradoxul „accesibilităţii la natura [divină], care este inaccesibilă”[855].

Participarea la natura divină, stipulată de II Petr. 1, 4, reprezintă tocmai fundamentul îndumnezeirii, pentru că „fiinţa lui Dumnezeu sau natura Sa propriu-zisă…este inaccesibilă, incognoscibilă, necomunicabilă…[pe când, prin] energiile sau lucrările dumnezeieşti, adică acele puteri naturale şi inseparabile de fiinţă, în care Dumnezeu purcede în afară, [El] Se arată, Se comunică, Se dăruie”[856] pe Sine.

Teologul nostru atrage atenţia cititorilor săi, că în Biserica Ortodoxă „prezenţa lui Dumnezeu în energiile Sale…[este] înţeleasă în sens realist”[857].

Energiile care ies din Dumnezeu nu sunt create, ci „sunt revărsările firii dumnezeieşti”[858]. Ele ies din firea lui Dumnezeu, „fără a se despărţi de ea în această purcedere, care o face cunoscută”[859]. A experia energiile necreate ale lui Dumnezeu înseamnă a vedea lumina, căci „El este pe deplin prezent în fiecare rază a dumnezeirii Sale”[860].

Din acest motiv, în capitolul dedicat îndumnezeirii (cap. 10), teologul nostru vede scopul întregii vieţi creştine şi a virtuţilor, ca fiind dobândirea interioară a harului[861], acea „statornicire în bine”[862] a interiorităţii noastre. Harul nu e o recompensă pentru merite[863], spune el, ci „o prezenţă a lui Dumnezeu în noi, care cere, din partea noastră, străduinţe statornice. [Însă]… aceste străduinţe nu determină câtuşi de puţin harul, nici harul nu mişcă libertatea noastră, ca o putere ce i-ar fi străină”[864].

Toată pregătirea pentru a vorbi despre vedere, la profesorul Vladimir Lossky, începe cu discuţia despre rugăciune, care e văzută ca spaţiul interior, în care se petrece unirea cu Dumnezeu[865].

Rolul rugăciunii e acela de *pasaj interior* spre vederea lui Dumnezeu, pentru că, „pe o anumită treaptă, când se

[854] Idem, p. 97.
[855] Idem, p. 98-99.
[856] Idem, p. 100.
[857] Idem, p. 102.
[858] Ibidem.
[859] Idem, p. 103.
[860] Ibidem.
[861] Idem, p. 228.
[862] Pr. Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Rugaţi-vă neîncetat!*, trad. din lb. fr. de Rodica Buga şi Pr. Prof. Nicolai Buga, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 271.
[863] TMBR, p. 228.
[864] Idem, p. 229.
[865] Idem, p. 236.

părăseşte sfera sufletească, în care mintea este în mişcare, orice mişcare încetează, rugăciunea încetează şi ea"[866] şi are loc răpirea minţii[867].

În extaz, omul nu îşi mai aparţine, ci este condus de Sfântul Duh[868]. Apelând la teologia simeoniană, autorul nostru vorbeşte şi el de extaze, ca despre evenimentele personale, pe care le trăiesc începătorii şi nu cei desăvârşiţi[869].

El apelează deopotrivă la paradigma Taborului, pentru a vorbi despre *vedere*, cât şi la aceea a mormântului Domnului în ziua Învierii, ca şi Sfinţii Părinţi ai Bisericii[870].

Înduhovnicirea noastră ne dă capacitatea de a vedea lumina lui Dumnezeu[871]. Şi vederea nu se produce într-o stare de inconştienţă sau de insesizare interioară a ei, pentru că „nesimţirea în viaţa lăuntrică este o stare anormală"[872].

Vederea e o stare plenară, resimţită în mod fundamental de către noi, pentru că „lumina dumnezeiască apare aici, în lume, în timp"[873], dar e „începutul Parusiei în sufletele sfinte, începutul descoperirilor de la sfârşit, când Dumnezeu Se va arăta tuturor în lumina Sa neapropiată"[874].

Profesorul Vladimir Lossky prinde foarte bine în teologia sa dimensiunea eshatologică a extazului, cât şi dimensiunea eshatologică a transfigurării lumii prin lumina dumnezeiască:

„Trupurile Sfinţilor se vor face la fel cu trupul preamărit al Domnului, aşa cum S-a arătat Apostolilor în ziua Schimbării la Faţă. Dumnezeu va fi totul în toţi şi harul dumnezeiesc, lumina Sfintei Treimi va străluci în mulţimea ipostasurilor omeneşti, în toţi cei care au dobândit-o şi care se vor face, ca nişte noi sori în Împărăţia Tatălui, asemenea Fiului, transformaţi de Sfântul Duh, Dătătorul luminii"[875].

---

866 Idem, p. 237.
867 Ibidem.
868 Ibidem.
869 Idem, p. 238.
870 Idem, p. 252.
871 Idem, p. 253.
872 Idem, p. 254.
873 Idem, p. 261.
874 Ibidem.
875 Idem, p. 263-264. Părintele profesor Dumitru Popescu, într-un articol dedicat centralităţii lui Hristos în teologie şi în viaţa întregii creaţii, punea un accent apăsat pe realitatea raţionalităţii interioare a creaţiei şi pe dinamismul interior al ei. De aceea, spunea acesta: „Calea cea mai eficientă pentru subminarea centralităţii lui Hristos, constă în negarea raţionalităţii interioare a creaţiei. [...] Teologia ortodoxă, influenţată de scolastică şi aristotelism, săvârşeşte o gravă eroare atunci, când identifică forma lucrurilor şi a fiinţelor cu înfăţişarea lor exterioară, ca şi cum

Dobândirea harului, ca simţire interioară a lui şi vederea lui Dumnezeu sunt la teologul nostru însuşi conţinutul sfinţeniei personale. Numai din perspectiva experienţei, spune el, se pot înţelege dogmele[876], iar „măsura înălţării personale a fiecăruia" este aceea, care determină teologia pe care o scriem.

Teologia, pentru că e înainte de toate înţelegere experimentală a vieţii lui Dumnezeu, este dinamismul personal al vieţii noastre şi reprezintă nivelul de comuniune reală a noastră cu Dumnezeu.

În concluzie, cu micile sale derapaje din sfera înţelegerii experienţei extatice, teologia profesorului Vladimir Lossky reactualizează nevoia unei scriituri teologice bazată pe experienţă personală şi ne reaminteşte, că teologia nu poate fi altcumva decât mistică, decât personală.

Autorul nostru se arată credincios triadologiei Scripturii şi a Părinţilor şi arată că *Dumnezeul Cel Viu* al Bisericii este Dumnezeul, Care Se coboară prin energiile Sale până la noi, ca să ne îndumnezeiască şi să ne ridice la Sine.

Vederea lui Dumnezeu este o realitate duhovnicească în teologia sa, o realitate care apare în vieţile oamenilor, care se curăţesc de păcate şi reprezintă trăirea *în avans*, *mai înainte de vreme*, a slavei zilei a opta.

Dumnezeu ar fi un Sculptor, care se preocupă numai de forma exterioară şi neschimbabilă a statuii pe care o alcătuieşte", şi nu şi de interioritatea ei, cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Centralitatea lui Hristos în teologia ortodoxă contemporană*, în „Ortodoxia" LIII (2002), nr. 3-4, p. 14, 15. În măsura în care se neagă înterioritatea relaţiei lui Dumnezeu cu omul şi cu întreaga creaţie, prin harul dumnezeiesc, îndumnezeirea omului şi a creaţiei nu e posibilă.

[876] Idem, p. 267.

2. 3. Disoluţia interioară a omului în postmodernitate şi consecinţele asumării personale a teologiei slavei

În întreaga noastră pledoarie teologică de până acum am arătat, în esenţă, că omul duhovnicesc şi văzătorul slavei Treimii este omul, care se personalizează continuu în relaţia sa de mare comuniune cu Dumnezeu şi, că viaţa interioară este una unitară la creştinul ortodox, care se înduhovniceşte, în Biserică.

Cel care îşi asumă teologia slavei, cel care merge spre cunoaşterea cât mai personală cu Dumnezeu, prin curăţirea sa de patimi, nu poate fi decât un om, care a eradicat în fiinţa lui „opoziţia dintre lumea sensibilă şi lumea inteligibilă”[877], această presupusă *opoziţie* între trup şi suflet sau între om şi slava Treimii, pe care ideologia postmodernă o recunoaşte ca pe o *existenţă* de facto.

Pentru părintele profesor Dumitru Popescu eliminarea din gândirea noastră a acestei opoziţii între *sensibil* şi *inteligibil* înseamnă o desfiinţare a fundamentului şubred al fenomenului secularizării[878], care este anti-teologia postmodernităţii, pentru că „îndepărtează omul tot mai mult de Dumnezeu şi îl transformă în prizonierul lumii materiale autonome”[879].

Sfinţia sa, văzând situaţia actuală a lumii postmoderne drept o consecinţă a divorţului dezumanizant dintre Dumnezeu şi om în modernitate, vorbeşte de trei mutaţii majore[880], pe care postmodernitatea le-a moştenit şi le-a continuat din sfera de gândire a modernităţii.

Prima mutaţie pe care acesta o subliniază este aceea a transferării centrului de gravitaţie al lumii de la Dumnezeu la om[881], fapt pentru care omul se centrează pe propriile sale interese şi se închide în sine, se vede ca o fiinţă autonomă în raporturile sale cu Dumnezeu, elimină din viaţa sa orice recurenţă la veşnicie şi consideră „voinţa lui Dumnezeu, ca un fel de atentat împotriva propriei lui libertăţi”[882].

---

[877] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, op. cit., p. 30.
[878] Ibidem.
[879] Ibidem.
[880] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, op. cit, p. 11.
[881] Ibidem.
[882] Ibidem.

A doua mutaţie majoră este separaţia artificială dintre *viaţa publică* şi *cea privată*[883], unde viaţa duhovnicească este împinsă şi închisă în sfera vieţii private şi nu i se dă voie să penetreze viaţa socială, ca mod de gândire personal, ce urmează comuniunii noastre cu Dumnezeu.

Precumpănind interesele politice, economice, financiare şi publicitare în sfera publică, interesele *vieţii mondene* într-un cuvânt, viaţa religioasă este conturbată mereu atâta timp, cât ajunge, în mod pozitiv, în prim-planul mass-mediei.

A treia mutaţie pe care părintele Popescu o evidenţiază e aceea, că omul a devenit *stăpânul discreţionar al lumii*[884], care exploatează haotic resursele sale interioare şi exterioare, fiind, pe de o parte, cel care îşi provoacă şi îşi adânceşte propriile sale crize profunde de personalitate iar, pe de altă parte, fiind cel care strică echilibrul creaţiei prin uluitoare performanţe economice şi tehnologice, dar care provoacă, din păcate, dereglări climatologice de proporţii planetare.

Închiderea lui Dumnezeu în cer, într-o transcendenţă care nu ne interesează[885] sau desfiinţarea lui Dumnezeu, ca factor dinamizator al vieţii umane, face ca omul, care este tributar ideologiei postmoderne, să fie într-o continuă deparazitare de sine şi scufundare a lui în *viaţa* mai mult sau mai puţin iluzorie a momentului.

Momentul de acum, clipa, efemeritatea ei trăită senzualist şi egoist în acelaşi timp este preferată unei vieţi conştientizate ca relaţie cu Dumnezeu şi ca asumare personală a istoriei, pentru a fi transfigurată în persoana noastră.

Orgoliul postmodernului, concretizat în aceea, că suntem cei mai mari manipulatori ai informaţiei de până acum, pentru că suntem cei mai avansaţi tehnologic, se manifestă, în paralel, cu un umanism de esenţă nihilistă şi atee, care nu vede în om, decât o unealtă de lucru, care e benefică societăţii numai în măsura, în care se epuizează în folosul unei noi descoperiri tehnologice sau al creşterii rentabilităţii economice şi care este remunerată numai pentru

---

[883] Idem, p. 12. A se vedea şi Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxia şi Europa*, în „Ortodoxia" LVI (2005), nr. 3-4, p. 3: „cultura secularizată se întemeiază pe separaţia radicală dintre domeniul public şi cel privat".

[884] Idem, p. 13.

[885] Idem, p. 15.

forţa sa motrică sau pentru eficienţa specială a capacităţilor sale neuronale.

Omul este văzut ca o structură complexă doar din punct de vedere anatomic, care este în curs de cunoaştere *completă* din punct de vedere ştiinţific, ca un sumum de boli, de psihoze, de necesităţi, care se vor satisfăcute, este o fiinţă patibulară, proscrisă, când iese din sistemul rigid al *umanismului fără om* şi un număr infim atâta timp, cât nu este factor de decizie în societatea actuală.

Adâncimile omului sunt cenzurate şi extirpate metodic din discursul secular sau ele sunt furate vieţii duhovniceşti şi apar drept elemente constitutive pentru filele unui roman, pentru arealul unei piese de teatru sau pentru o reclamă aducătoare de un profit garantat.

Însă în cultură şi artă adâncimile fără fund ale omului sunt populate numai de monştri subliminali, pe când, în filozofie şi ştiinţă, sufletul este o enigmă preferabilă la nivelul intelecţiei, dar nu şi la cel al racordării personale la viaţa lui Dumnezeu.

Pentru că nu dă doi bani pe necesităţile duhovniceşti ale sufletului şi ale omului în totalitatea sa, fiindcă viaţa interioară este dispreţuită în postmodernitate, postmodernul supraliciteazǎ educaţia şi pregătirea profesională, ca repere biografice de sine stătătoare şi preferă, în schimbul acestora, retardarea sau înapoierea duhovnicească şi emoţională, mizând pe acumularea de date disparate, împotriva creşterii sale în înţelepciune, a dobândirii echilibrului interior şi a adâncirii în sfinţenie.

Se preferă, într-un cuvânt, discursul identitar bazat pe o antropologie minimală, de sorginte spontanee, se elogiază, într-un mod exasperant, un om care vine de nicăieri şi se conduce haotic şi extremist în viaţă, însă, de cele mai multe ori, nu se găseşte ceva *interesant*, în mod paradoxal, într-o antropologie maximală, care vede în om o creaţie făcută de Dumnezeu, din iubire şi pentru a se împlini în iubire, într-o viaţă responsabilă şi plină de transfigurare, într-o viaţă sfântă.

Conceptul de *viaţă ca o junglă* stăpâneşte frivolitatea şi incoerenţa de adâncime a postmodernului autonom, îl face să fie, în mod fals, un om *dinamic* şi *bine dispus*, cu *carismă* şi *proiecte de viaţă*, care nu au însă, nici pecetea harului şi nici dimensiunea împlinirii veşnice.

Într-un mod schizofrenic, postmodernul *fără rădăcini* trăieşte o viaţă *activă*, care îl goleşte de entuziasm şi îl îndepărtează, de cele mai multe ori, de locurile natale şi de propria sa familie sau o viaţă a *experimentului*, de cele mai multe ori extremist, în care violenţa şi lubricitatea îl trimit, mereu, spre zone underground, oculte.

Având în substanţa ei nihilismul, ca metodă de intelecţie şi deconstrucţia, ca miză primordială, pe care se fundamentează mereu *noua* concepţie despre om, lume şi existenţă, postmodernitatea refuză să primească lecţii de la istorie, consideră că poate să se descurce de una singură şi preferă să fie indiferentă sau fals traumatizată, panicard traumatizată de viitor într-atât, încât să fantazeze despre el într-un mod depersonalizant.

Dacă postmodernitatea şi-ar putea traduce până la capăt concepţia despre om şi existenţă, din mitologia sa gnoseologică în fapt, în realitate, viitorul nu ar avea nici măcar dumnezei alternativi, omul s-ar transforma într-un robot performant al unei epoci post-umane, care nu ar mai avea nicio amprentă creştină şi nicio conştiinţă identitară.

Milenarismul futurologic al postmodernităţii, mitul fericirii perene pe faţa unui pământ netransfigurat de har, dar plin de o viaţă arhitehnologizată şi ultraperformantă se bate însă cap în cap, cu un viitor imaginat ca descătuşare de energii, ca un teritoriu maladiv al anarhismului şi ca o negare a oricărei gnoseologii sau praxeologii personale.

Viitorul negru, horror, al postumanităţii de după postmodernitate este viziunea finală a acestei lumi, o eshatologie seculară, care nu are nimic de-a face cu perpetuarea vieţii şi nici cu înveşnicirea ei.

Însă întorcându-ne în prezentul, unde ne dezicem de comunism şi optăm, mai mult sau mai puţin energic, pentru o eră capitalistă în România, suntem puşi în faţa faptului să analizăm lucid cele două etosuri de viaţă socială din perspectivă ortodoxă.

Astfel etosul comunist de viaţă, care „tinde să scufunde omul în masa anonimă a naturii şi să vorbească de egalitate”[886], de o egalitate care depreciază alegerea personală şi demnitatea umană, este un etos de care vrem să ne dezlipim, deşi ne-a intrat adânc sub piele, şi trăim fervoarea patetică a unui viitor capitalist, pe care nu îl

[886] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos –Biserică –Societate*, op. cit, p. 90.

recenzăm critic şi „care tinde să ridice individul deasupra naturii şi să vorbească de libertate”[887], înţeleasă într-un mod discreţionar şi egocentric.

Însă, spune părintele profesor Dumitru Popescu, ambele ideologii, şi cea de care vrem să ne separăm şi cea pe care vrem să ne-o impropriem sunt *ideologii impersonale*[888], care nu unifică interior pe om, pentru că „aşază atât libertatea, cât şi egalitatea, deasupra omului şi societăţii, ca să domine şi să orienteze societatea către lumea pământească, într-o totală indiferenţă faţă de cea cerească”[889].

Perspectiva ortodoxă asupra lumii şi a omului transpare din Sfânta Scriptură şi din Sfânta şi neîntrerupta Tradiţie harismatică a Bisericii şi ne face să constatăm, „că nu sunt importante pentru noi nici egalitatea şi nici libertatea, ci comuniunea sau relaţiile personale dintre oameni”[890].

Impersonalismul ideologiilor politice nu se poate integra în dimensiunea comunională a Bisericii, unde cunoaşterea experimentală a vieţii lui Dumnezeu, împărtăşirea de slava lui Dumnezeu ne face să fim proprii unor relaţii de comuniune reală între noi.

Relaţia autentică cu Dumnezeu este fundamentul percepţiei reale a condiţiei umane, a existenţei în ansamblul ei şi este modul prin care obţinem o desluşire interioară asupra viitorului binecuvântat al umanităţii, a viitorului din perspectiva Creatorului ei.

Falsa dilemă dintre preeminenţa egalităţii sau a libertăţii se vede în aceea, că în măsura în care dizolvăm realitatea comuniunii inter-umane, debarasându-ne de comuniunea eclesială şi de relaţiile interioare şi directe ale Bisericii cu Sfânta Treime, „atât libertatea, cât şi egalitatea…[nu ne pot apropia] atâta vreme, cât vor fi gândite în ele însele.

[Pentru că] adevărata libertate nu poate fi dobândită prin dezvoltarea nelimitată a propriilor puteri şi averi, fiindcă fiinţa umană nu este făcută pentru autonomie individualistă şi pentru cursa frenetică după bunuri

---

887 Ibidem.
888 Ibidem.
889 Ibidem.
890 Ibidem.

materiale, care duce la vid sufletesc şi grave inegalităţi sociale, ci pentru comuniune şi iubire.

Şi nici simpla căutare a egalităţii nu poate crea dreptatea socială, fiindcă aceasta nu se înfăptuieşte prin teroare şi privare de libertate, ci doar în comuniunea reciprocă, în care fiecare dă celuilalt ascultare şi iubire, pentru a deveni astfel om de omenie"[891].

În faţa ideologiei postmoderne, Biserica Ortodoxă nu se află nicidecum în pană de idei şi nici nu simte că i se face o concurenţă serioasă proiectului ei ontologic dintotdeauna, acela al *îndumnezeirii omului*.

Vederea lui Dumnezeu, fiind fundamentul îndumnezeirii omului, ne dă să înţelegem faptul, că teologia slavei pe care am analizat-o în această carte este *soluţia personală* a creştinului ortodox, prin care nu trăieşte în viaţa sa pericolul secularizării şi nici pe cel al relativizării vieţii duhovniceşti.

Creştinul ortodox, care face din viaţa sa un proiect ontologic al continuei despătimiri, care se curăţeşte şi trăieşte revelarea personală a slavei Treimii în viaţa sa şi se adânceşte în viaţa de sfinţenie a Bisericii lui Dumnezeu, trăieşte comuniunea cu Treimea, cu cei de o fiinţă cu sine şi cu întregul cosmos în Biserică într-un mod personal şi entuziast, ca un fiu al învierii şi al veşniciei, care trăieşte pe pământ şi în cer în acelaşi timp şi nu ca un om scufundat în mlaştina istoriei, care este condus de moda timpului şi este extenuat de proiecte de viaţă, care te scindează interior şi nu te unifică.

Viaţa mistică sau teologia slavei, adâncul mântuitor al vieţii bisericeşti ortodoxe este la îndemâna oricărui creştin ortodox în Biserică, pentru că fiecare dintre noi putem să înţelegem şi să iubim pe Dumnezeul treimic în mod personal, la nivelul nostru duhovnicesc, prin experierea directă a slavei Treimii, atât prin rugăciunea personală, prin primirea Sfintelor Taine, cât şi prin întreaga noastră viaţă de comuniune şi de fapte iubitoare ale credinţei.

Triadologia ortodoxă nu poate să fie înţeleasă în mod acurat fără harul necreat de care ne împărtăşim în diferite moduri în Biserică şi nici nu putem înţelege personal unitatea interioară a persoanelor Treimii şi nici relaţia de

[891] Idem, p. 91.

comuniune cu Treimea, fără revelarea personală a slavei Sale, primită ca un dar al iubirii Sale faţă de noi.

Nici hristologia şi nici pnevmatologia Bisericii nu au o realitate interioară pentru noi, atâta timp cât noi nu trăim împreună cu Hristos şi cu Duhul în fiinţa noastră, cât nu vedem iconomia lui Hristos şi a Duhului ca o realitate pe care o trăim efectiv şi nici Sfintele Taine ale Bisericii, Sfânta Liturghie, rugăciunea, faptele de milostenie, slujbele Bisericii, cărţile Scripturii şi ale Părinţilor nu pot fi sesizate interior, fără ca slava Treimii să ne inunde pe deplin.

Soteriologia personală este o filosofie interesantă, pe care ne-o putem acumula din punct de vedere noţional foarte uşor, dar ea nu are nicio legătură cu noi, nicio legătură interioară cu viaţa noastră atâta timp, cât nu înţelegem din noi înşine că, fără harul lui Dumnezeu, credinţa şi faptele noastre nu au sens transformator, transfigurator şi dacă nu simţim, că prefacerea noastră de zi cu zi este o realitate cutremurător de frumoasă şi de perplexantă, care ne face să lăudăm neîncetat pe Dumnezeu, pentru mila Sa cu noi.

Dinamismul angheologiei, al sanctologiei, al mariologiei şi al cultului ortodox ne devine dinamism personal în cadrul teologiei slavei, în măsura în care viaţa noastră este o comuniune cu Sfinţii, trăită plenar şi, în acelaşi timp, este o asumare a întregii existenţe în rugăciune, pentru care ajungem să vărsăm lacrimi pentru orice dramă umană şi chiar pentru nefericirea adjudecată a demonilor, dar să ne şi bucurăm, pentru orice pocăinţă, minune şi frumuseţe a lui Dumnezeu.

Eshatologia ortodoxă, ca intrare a creaţiei în veşnicie, prin pnevmatizarea ei deplină, îşi regăseşte începutul în teologia slavei, unde vederea luminii dumnezeieşti, încă din această viaţă, înseamnă trăirea actualizată a eshatologiei, a vieţii veşnice.

Îndumnezeirea omului, ca drum ontologic, ascetic şi eclesial, ca şi vederea lui Dumnezeu, o parte integrantă a acestui proces interior divino-uman, capătă importanţă capitală pentru viaţa noastră, dacă le privim din viitor spre prezent sau, mai bine-zis, din veşnicie spre viaţa noastră prezentă.

Proiectul existenţial al Bisericii, fiind unul de înaintare veşnică în bine, în comuniunea cu Dumnezeu şi cu întreaga existenţă, fiind proiectul de împlinire absolută a

omului, nu poate fi devansat de vreun alt proiect de viaţă şi nici nu poate fi subsumat altuia.

De aceea, în concluzie, consecinţele asumării personale ale teologiei slavei sunt împlinirea umană interioară, manifestată ca unitate interioară a sufletului şi a trupului, ca îndumnezeire integrală a omului şi trăirea unei stări de entuziasm dumnezeiesc continuu, care nu se termină odată cu moartea, ci intră, odată cu ea, într-un proces de accelerare veşnică a desăvârşirii personale.

Teologia slavei este cunoaşterea experimentală a dogmelor Bisericii, a cultului, a întregului traiect al Bisericii, al omului şi al cosmosului în integralitatea sa.

Fără trăirea personală a vederii şi a slavei lui Dumnezeu, tot ceea ce noi numim *viaţă bisericească* are un caracter static, distant, impersonal.

Concluzii finale

Teza noastră doctorală, purtând titlul: **Vederea lui Dumnezeu în teologia Sfântului Simeon Noul Teolog** a dezbătut, în trei capitole distincte, din punct de vedere dogmatic şi, în mod sintetic, problematica vederii lui Dumnezeu în teologia ortodoxă şi, cu precădere, în teologia Sfântului Simeon Noul Teolog.

În primul capitol, intitulat *Premisele biblice şi patristice ale îndumnezeirii omului şi ale vederii lui Dumnezeu în teologia ortodoxă* [p. 6-25] am prezentat rolul Logosului dumnezeiesc, ca Pantocrator al întregii creaţii.

Pentru că Logosul Tatălui este Creatorul lumii şi pentru că El este prezent în lume dintru început şi susţine şi cuprinde toate prin energiile Sale necreate, de aceea creaţia are fundament raţional şi spiritual.

Putem vorbi despre o relaţie reală cu Dumnezeu şi despre vederea slavei Sale, numai pornind de la cele trei premise biblice şi patristice fundamentale în experienţa şi teologia ortodoxă: 1. *Logosul dumnezeiesc* [p. 6-13] ; 2. *fundamentul raţional şi spiritual al lumii* [p. 14-19] şi 3. *energiile necreate* [p. 20-25].

Aceste trei premise au fost dezbătute în mod distinct în lucrarea noastră, dar au fost văzute, în mod continuu, ca interdependente şi ca punct de plecare fundamental spre dezbaterea experienţei şi a teologiei Sfântului Simeon Noul Teolog.

Fiindcă, numai atunci când vedem întreaga creaţie, ca lucrare a Logosului dumnezeiesc, pe deplin raţională şi umplută de izvorul de viaţă al energiilor necreate ale Prea Sfintei Treimi, putem să înţelegem, că scopul vieţii noastre este îndumnezeirea prin har iar vederea lui Dumnezeu este experierea directă şi reală a luminii Sale celei veşnice.

Al doilea capitol al tezei – cel care a făcut obiectul, ca atare, al cercetării noastre doctorale – poartă titlul: *Vederea lui Dumnezeu la Sfântul Simeon Noul Teolog şi implicaţiile ei în mântuirea personală* [p. 26-236] şi este format, în afara subcapitolului introductiv, referitor la *terminologia extatică simeoniană* [p. 26-43], pe palierele fundamentale ale unui Dogmatici ortodoxe: 1. *Triadologie* [p. 44-60]; 2.

Hristologie [p. 61-74]; 3. *Pnevmatologie* [p. 75-111]; 4. *Soteriologie* [p. 112-159]; 5. *Sacramentologie* [p. 160-215]; 6. *Eclesiologie* [p. 216-225] şi 7. *Eshatologie* [p. 226-236].

Pentru că Sfântul Simeon nu este un autor sistematic în toate problemele teologice discutate aici, efortul nostru personal a constat în sistematizarea şi sintetizarea problematicii teologice discutate. Am sistematizat şi comprimat foarte mult material teologic, pentru a reda, cât am putut noi de clar, experienţa şi teologia sa mistică.

În cercetarea noastră făcută la nivelul *terminologiei extatice* am concluzionat faptul, că Sfântul Simeon foloseşte exprimări scriptuale şi patristice, pentru a-şi descrie extazele, dar şi unele personale, mizând pe imagini percutante.

În *triadologie*, Sfântul Simeon vorbeşte despre relaţiile de iubire şi de comuniune dintre persoanele Sfintei Treimi, apără incognoscibilitatea fiinţei Prea Sfintei Treimi, dar învaţă, că ne putem împărtăşi, în vederea extatică, de slava Sa, pe măsura noastră personală.

Triadologia nu e produsul cugetării omeneşti, ci Fiul ne-a descoperit, în cadrul iconomiei mântuirii, că Dumnezeu e Treime de persoane: Tată, Fiu şi Sfânt Duh. Fiul Se naşte din Tatăl şi Duhul Sfânt purcede de la Tatăl, fără să existe vreo anterioritate între persoanele Treimii sau raporturi de subordonare a persoanelor divine între Ele.

Cel care Îl vede pe Hristos în extaz vede, deopotrivă cu El, şi pe Duhul Sfânt şi Ambii îl duc la Tatăl, extazul nefiind altceva, decât ridicarea şi includerea noastră în cadrul comuniunii veşnice a Prea Sfintei Treimi.

În *hristologie*, Sfântul Simeon subliniază centralitatea prezenţei lui Hristos în experienţa mistică, cât şi legătura interioară dintre Hristos şi Duhul Sfânt în experienţa duhovnicească. Pentru ca să Îl cunoaştem pe Hristos, ne spune Simeon, trebuie să trăim naşterea, moartea, învierea şi înălţarea Sa la cer, în mod real, prin vederea slavei Sale, lucru care ne scapă de o perspectivă pietistă şi de imitarea exterioară a vieţii Sale.

Hristos ni Se face cunoscut pe măsura creşterii noastre duhovniceşti şi, prin vederea slavei Sale, El ni Se destăinuie şi ne învaţă cele despre Sine.

Realismul hristologic al teologiei simeoniene constă în aceea, că noi vedem, în mod real, în vederea dumnezeiască, pe Hristos, pe Pantocratorul întregii creaţii şi

nu în mod idealist, ca un deziderat, care nu se împlineşte niciodată. Relaţia noastră reală cu Hristos nu Îl face să fie captiv subiectivităţii noastre, ci, dimpotrivă, El ne scapă de singurătate şi de neiubire, pentru că ne introduce şi pe noi, prin Duhul Sfânt, în taina preadumnezeiască a vieţii Sale.

În *pnevmatologie*, Simeon pune la temelia vieţii ortodoxe simţirea conştientă a harului dumnezeiesc şi consideră vederea lui Dumnezeu, drept o vedere prin Duhul Sfânt a slavei Prea Sfintei Treimi.

Din descrierile extatice ale Sfântului Simeon şi ale ucenicului acestuia se observă, că extazul este, la Simeon, o coborâre a luminii divine în fiinţa noastră, pentru ca să ne ridice la Dumnezeu şi să ne deschidă relaţiei continue cu Dumnezeul treimic.

Fără această iniţiativă din partea lui Dumnezeu, care este extazul dumnezeiesc, noi nu avem cunoaşterea exactă a ceea ce se poate experia din slava lui Dumnezeu. Prin Duhul Sfânt ajungem să vedem ceva din *slava slavei lui Dumnezeu*, cum spune Simeon, pe măsura noastră personală şi extazul e văzut ca început conştient/conştientizat al procesului îndumnezeirii personale.

În *soteriologie*, Părintele nostru ordonează discuţia despre mântuirea personală sub forma celor trei trepte *clasice* ale mântuirii şi sfinţirii noastre: despătimirea, nepătimirea şi îndumnezeirea.

Punctul de plecare pe calea îndumnezeirii personale e primul extaz pe care îl avem. Despătimirea sau curăţirea de patimi înseamnă, în acelaşi timp, împlinirea tuturor poruncilor dumnezeieşti şi dobândirea virtuţilor.

Sfântul Simeon vorbeşte despre o nepătimire a sufletului şi de alta a trupului, nepătimirea sufletului fiind asigurată de vederea slavei Treimii.

Îndumnezeirea noastră e, pentru Simeon, starea în care vedem slava lui Dumnezeu în mod continuu, locuind nu numai în sufletul nostru, ci şi în întregul trup, prin Duhul Sfânt, fiecare mădular al nostru devenind mădularul sfinţit al lui Hristos. De aceea el vorbeşte, în mod maximal, despre mântuire, punând semnul egal între *mântuire* şi *sfinţenie*.

În *sacramentologie*, Sfântul Simeon se raportează la Sfintele Taine ale Bisericii ca la canalele sacramentale, instituite de Hristos, prin care curge în noi viaţa Treimii.

Botezul e văzut de Simeon, ca poarta sacramentală, prin care intrăm în Biserică şi care stă la baza vederii dumnezeieşti ulterioare.

Sfânta Euharistie este împărtăşirea fiinţială de umanitatea şi de dumnezeirea lui Hristos, Simeon arătând, în mod extins, că această unire cu Hristos euharistic trebuie trăită în mod plenar de către noi şi are urmări covârşitoare în procesul divino-uman al îndumnezeirii personale.

Spovedania restaurează legătura noastră cu Hristos, ruptă de păcat şi ea trebuie să ne dea simţirea iertării păcatelor noastre.

Hirotonia şi Cununia sunt văzute ca uniri sacramentale cu Hristos Dumnezeu, Biserica şi familia fiind mediile în care Dumnezeu lucrează în mod tainic.

În *eclesiologie*, Sfântul Simeon prezintă Biserica din perspectiva vieţii celor Sfinţi, care formează trupul mistic al lui Hristos. El abordează problematica eclesiologică din perspectivă eshatologică, văzând Biserica în plină formare, până când se va împlini numărul Sfinţilor preştiuţi de Dumnezeu şi Dumnezeu o va dezvălui, tuturor, în veşnicie.

Sfinţii se formează aici, în cadrul Bisericii şi ei vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu, care va fi Biserica tuturor Sfinţilor Săi. Din perspectivă simeoniană, dacă fiecare credincios al Bisericii ar fi racordat la viaţa Treimii, în mod real, şi ar dori să se îndumnezeiască, nu ar exista pericolul secularizării şi nici cel al relativizării vieţii duhovniceşti.

În *eshatologie*, Sfântul Simeon prezintă, ca petrecându-se în mod concomitent, venirea Domnului şi transfigurarea întregii creaţii, prin slava ce iradiază din trupul Său, iar, după Judecata finală, corul Sfinţilor va forma un singur cor cu cel al Puterilor cereşti, lăudând şi văzând veşnic slava Treimii.

Vederea lui Dumnezeu e prezentată în acest cadru, ca o experiere a venirii lui Hristos la noi şi ca o pregătire pentru modul existenţial pe care îl vom avea, de fiinţe transfigurate, în Împărăţia Sa.

Viaţa veşnică va reliefa, în mod pregnant, importanţa pe care o are vederea lui Dumnezeu în viaţa celor credincioşi, pentru că viaţa veşnică fericită înseamnă continua vedere a slavei negrăite a Prea Sfintei Treimi.

Sintetizând problematica teologiei simeoniene, a celui de-al treilea Teolog prin excelenţă al Bisericii, alături de

Sfântul Ioan Evanghelistul şi Sfântul Grigorie de Nazianz, putem spune că e deplin scripturală şi patristică, el accentuând prezenţa lui Dumnezeu în creaţie, prin energiile Sale necreate şi traiectoria divino-umană a îndumnezeirii omului şi a transfigurării întregii creaţii, care are fundament raţional şi spiritual.

Teologia Sfântul Simeon e construită în mod fundamental pe centralitatea persoanei lui Hristos în viaţa duhovnicească, văzută în cadrul legăturii interioare dintre Hristos şi Duhul Sfânt şi are în prim-plan discuţia aprofundată despre vederea lui Dumnezeu, pe baza experienţei personale.

Considerând teologia, ca fundament al spiritualităţii ortodoxe şi spiritualitatea, ca experienţă a teologiei, Sfântul Simeon a vorbit despre vederea lui Dumnezeu, ca relaţie şi comuniune conştientă cu Dumnezeul treimic.

Însă experienţele sale mistice, Simeon le-a exprimat în termeni paradoxali, vederea luminii Treimii fiind mărturisită, în mod concomitent, drept o coborâre a luminii dumnezeieşti necreate la noi, pentru a ne ridică la comuniunea veşnică cu Prea Sfânta Treime.

Reiterând de multe ori realitatea vederii dumnezeieşti în cărţile sale, Sfântul Simeon a precizat, în mod continuu, că extazul nu este o închidere a omului în propria sa subiectivitate şi nicio evadare din sine într-o realitate impersonală, ci o intrare a noastră, prin lumina necreată, în comuniunea cu Dumnezeul treimic.

Punând accent pe deschiderea voluntară a celui credincios spre Dumnezeu, prin curăţirea noastră de patimi şi printr-o viaţă eclesială ferventă, trăită în ritmul Sfintei Liturghii şi a ascultării faţă de un Părinte duhovnicesc, Sfântul Simeon a fost pentru veacul său un apologet autentic împotriva tendinţelor devastatoare ale secularizării în viaţa Bisericii şi a societăţii.

Accentuând importanţa experienţei duhovniceşti eclesiale în viaţa noastră, Sfântul Simeon a apărat relaţia de iubire şi de adâncă comuniune a celor credincioşi cu Dumnezeul treimic, dar şi adevărata raportare a noastră, plină de iubire şi de frăţietate, ca membre reale ale aceluiaşi trup mistic al lui Hristos.

Însă toată apologia sa pentru curăţirea de patimi şi pentru vederea lui Dumnezeu a avut orientare eshatologică, pentru că nu numai omul, ci întreaga creaţie va fi

transfigurată, prin slava ce va iradia din persoana lui Hristos, atunci când El va veni să judece lumea cu dreptate.

Simeon nu vede o separare între istorie şi veşnicie, niciun antagonism între trupul şi sufletul omului, nu consideră materia ca fiind opacă harului, ci transparentă lui şi destinată transfigurării, teologia sa fiind una maximală şi plină de optimism şi dinamism eshatologic.

De aceea noi credem că importanţa teologiei simeoniene pentru lumea contemporană este considerabil de mare, pentru că pune la temelia vieţii ortodoxe experienţa duhovnicească şi comuniunea reală cu Dumnezeul treimic prin harul Său, care ne scapă de secularizare şi de relativismul moral, de dualismul între sensibil şi inteligibil, de închiderea în subiectivitatea noastră şi de panteism.

Pentru că nu putem să ieşim din cercul închis al patimilor proprii şi nici nu ne putem regăsi adevărata raţionalitate, decât prin persoana lui Hristos, Logosul Creator şi Mântuitor al întregii creaţii.

Al treilea capitol al lucrării, care poartă numele: *Receptarea teologiei slavei în spaţiul ortodox şi importanţa asumării ei în lumea postmodernă* [p. 237-257] are trei subcapitole.

Primele două prezintă [1] *teologia vederii lui Dumnezeu la părintele profesor Dumitru Stăniloae* [p. 237-243] şi respectiv [2] *receptarea teologiei mistice de către profesorul şi teologul rus Vladimir Lossky* [p. 244-249].

Al treilea subcapitol discută, pe baza sintezei teologice a părintelui profesor Dumitru Popescu, *derapajele postmodernităţii şi ideologiile*, care subevaluează pe om şi decretează absenţa lui Dumnezeu din creaţie [p. 250-257].

Părintele profesor Dumitru Stăniloae a reactualizat ca nimeni altul în spaţiul ortodox o teologie a slavei sau a vederii extatice pe filieră biblică şi patristică, cu specificul şi în terminologia extatică tradiţională.

Acesta a considerat pe Sfântul Simeon Noul Teolog drept *al treilea Teolog* al Bisericii şi cel care a salvat viaţa ortodoxă, pentru secolul său, de la secularizare şi relativism teologic.

Teologia sa extatică e deplin personalistă şi comunională, pentru că toate eforturile noastre de despătimire şi de umplere de slava lui Dumnezeu au drept scop înaintarea veşnică în relaţia de iubire şi de cunoaştere a slavei Prea Sfintei Treimi.

Sfinţia sa a vorbit, cu precădere, despre centralitatea lui Hristos în viaţa noastră duhovnicească şi despre relaţia interioară dintre Hristos şi Duhul în cadrul iconomiei mântuirii şi a vieţii duhovniceşti.

Vederea slavei lui Hristos, încă de acum, înseamnă umplerea noastră de lumina, care se revarsă din persoana lui Hristos şi care va transfigura întreaga creaţie la venirea Sa întru slavă.

Profesorul şi teologul Vladimir Lossky a încercat, de asemenea, o reactualizare a teologiei mistice în viaţa Bisericii, în timpul exilului său în Occident. Acesta a vorbit, în mod tranşant, despre faptul, că teologia nu poate fi decât mistică şi personală, că ea înseamnă experienţă directă şi că vederea extatică e o întâlnire cu Dumnezeul cel Viu, Care ni S-a revelat nouă şi pe Care Îl propovăduieşte Biserica Ortodoxă.

Acesta a subliniat în mod constant, că Dumnezeu Se coboară la noi, prin energiile Sale necreate, pentru ca să ne îndumnezeiască şi să ne ridice la Sine.

Însă există şi unele derapaje de la înţelegerea experienţei extatice în teologia sa, pentru că a văzut extazul ca o unire cu Dumnezeu, care nu produce şi cunoaştere în acelaşi timp şi nu a evidenţiat, în mod pregnant, legătura interioară dintre Hristos şi Duhul Sfânt.

Părintele profesor Dumitru Popescu vede esenţa secularizării în dorinţa de autonomie discreţionară a societăţii actuale faţă de resursele naturale şi de mediul ambiant, bazată pe dualismul antic dintre spirit şi materie.

Pentru că transcendenţa lui Dumnezeu a fost propovăduită, în teologia eterodoxă occidentală, ca o absenţă a Sa din creaţie, materia ca un mediu, care se opune harului şi harul ca antagonic sau atentator la liberul arbitru, de aceea, conchide Sfinţia sa, asistăm la o depersonalizare accentuată a omului în postmodernitate şi la singularizarea sa trufaşă.

Pe baza acestor considerente ale părintelui profesor Dumitru Popescu, dar, mai întâi de toate, pe baza datelor diseminate din teologia simeoniană, noi am conchis, că nu se poate produce o salvare a omului din ghearele secularizării şi ale nihilismului, decât prin integrarea sa în proiectul divino-uman al îndumnezeirii.

Căci îndumnezeirea omului e proiectul de desăvârşire personală, pe care Biserica Ortodoxă l-a propovăduit

dintotdeauna şi pe care Sfântul Simeon l-a explicat în termeni paradoxali, într-un mod exemplar.

Fiindcă nu putem vorbi de simţirea şi de vederea lui Dumnezeu, ca mijloace reale ale îndumnezeirii omului în Hristos, în integralitatea sa, deopotrivă nedespărţit de cosmos şi dincolo de cosmos, dacă nu le vedem în termeni paradoxali, aşa cum le-a descris, nespus de bine, Sfântul Simeon Noul Teolog.

Summary of Our Doctoral Dissertation “The Sight of God in the Theology of St. Symeon the New Theologian”

Our doctoral dissertation, carrying the title: *The Sight of God in the Theology of St. Symeon the New Theologian*, debates, in three distincts chapters, from dogmatic viewpoint and, in synthetic mode, the problem of the sight of God in orthodox theology and, with preference, in the theology of St. Symeon the New Theologian.

In first chapter, entitled *The Biblical and Patristic Premises of the Deification of Man and of the Sight of God in the Orthodox Theology* [p. 6-25] we presented the role of the divine Logos, as Pantocrator of the whole creation.

Because the Logos of the Father is the Maker of the world and He is present at beginning in the world and supports and contains all things, through His uncreated energies, therefore the creation has a rational and spiritual foundation.

We can talk about a real relation with God and about the sight of the light of God except starting from three biblical and patristic premises, that are fundamental in the spiritual experience and orthodox theology: 1. *The divine Logos* [p. 6-13]: 2. *The rational and spiritual foundation of the world* [p. 14-19] and 3. *The uncreated energies* [p. 20-25].

All these three premises were debated in distinct mode in our work, but they were seen in contiguous mode as the interdependent and as the fundamental origination toward the debate of the experience and the theology of St. Symeon the New Theologian.

Because, merely when we see whole creation as the work of the divine Logos, entirely rational and imbued with the spring of life of uncreated energies of Holy Trinity, we can apprehend, that the aim our life is the deification through energy and the sight of God is a direct and real experience of His eternal light.

The second chapter of our thesis – the chapter that was the object as such of our doctoral research – carries the title: *The Sight of God at St. Symeon the New Theologian and Her Implications In the Personal Salvation* [p. 26-236] and it is composited, outward the introductory subtopic about the *ecstatic symeonian terminology* [p. 26-43], on the basic levels of the orthodox Doctrine: 1. *Triadology* [p. 44-60]; 2. *Christology* [p. 61-74]; 3. *Pneumatology* [p. 75-111]; 4. *Soteriology* [p. 112-159]; 5. *Sacramentology* [p. 160-215]; 6. *Ecclesiology* [p. 216-225] and 7. *Eshatology* [p. 226-236].

Because Saint Symeon is a unsystematic author in many problems of his theology discussed here, therefore our personal efftort consiste in the systematization and the integration of theological problems that we discussed. We systematized and we compressed a largely theological material in order to render, as clearly as we could, his experience and mystical theology.

In our research made to the level of *the ecstatic terminology* we concluded the fact, that Saint Symeon used the scriptural and patristic expressions for describe his ecstasies and also personal images, with impact on his audience.

In *Triadology*, Saint Symeon speaks about the relations of love and communion between the persons of Holy Trinity, he defendes the unknowable character of the being of Holy Trinity, but he teaches, that we can impart, in the ecstatic sight, of His splendor at our personal measure.

The Triadology is not the product of human cogitation, but the Son revelead to us, in the cadre of the oeconomy of salvation, that God is Trinity of persons: Father, Son and Holy Ghost.

The Son is given birth from the Father and the Holy Ghost proceeds from the Father, without existing any anteriority between the persons of Trinity or rapports of subordination of the divine persons between Them.

He who sees Christ in ectasy sees, at the same time, wiht He and on the Holy Ghost and Both of Them bring him to the Father, the ecstasy being not something else, than the lift and our inclusion in the frame of the eternal communion of Holy Trinity.

In *Christology*, Saint Symeon accentuates the idea, that the presence of the Christ is a central point in the mystic

experience, but and the inner connection between the Son and the Holy Ghost in the spiritual experience.

For to know on the Christ, says to us Symeon, we must live the birth, the death, the ressurection and His rising to sky in real mode, through the sight of His splendor, the thing which escapes us from a pietist view and of the exterior imitation of His life.

Christ is evident for us, on the measure of our spiritual growth and through the sight of His splendor, He reveles us and teaches us aboute Him. The christological realism of the symeonian theology consists in that, we see in real mode, in the divinely sight, on Christ, on the Pantocrator of the whole creation and not into an idealistic mode, id est any from the area of the perpetual desideratum.

Our real relation with Christ doesen't make Him captive of our subjectivity but, contrary, He gets rid of us loneliness and nonaffection, because He enters and us, through the Holy Ghost, in intimately of His life.

In *Pneumatology*, Symeon puts to the foundation of the ortodox life the conscious feeling of the divinely gift and he considers the sight of God as a sight, through the Holy Ghost, of the Trinity splendor.

From his ecstatic descriptions and of his apprentice we notice, that the ecstasy is at Symeon a descend of the divine light in our being, because to ascend us to God and to open us to the contiguous relation with the trinitarian God.

In absence of this initiative from the part of God, that is the supernal ecstasy, we can not have the exact cognition and experience of the uncreated light of God.

Through the Holy Ghost, we see something from *the glory of glory of God*, as says Symeon, on our personal measure and the ecstasy is, for him, the conscious beginning of the personal process of deification.

In *Soteriology*, our Father makes a depiction of the personal salvation, under the form of these three *classic* stairs of our salvation and sanctification: the purification, the unsufferance and the deification.

The origination on the way of the personal deification is the first ecstasy. The Purification or the cleaning of intemperances means, in the same time, the fulfilment of all divine commandaments and acquirement of the holy virtues.

Saint Symeon talks about a unsufferance of the soul and another of the body, the unsufferance of the soul being insured through the sight of the Trinity's glory.

Our deification is, for Symeon, the state in which, we see the glory of God in the continuum mode living, not merely in our soul, but also in whole the body, through the Holy Ghost each of our limbs becoming the holy limbs of Christ. From this cause, Symeon speaks, in maximal mode, about salvation and he puts the equal sign between *salvation* and *holiness*.

In *Sacramentology*, Saint Symeon reportes to the Holy Sacraments of the Church as to the sacramental channels, established of the Christ, through which flows in us the life of the Trinity.

The Baptism is seen by Symeon, as the sacramental gate wherewith we enter into the Church and which stays at the base of the subsequent supernal sight.

Holy Eucharist is the real impartation of the humanity and of the divinity of Christ, Symeon showing in the extensive mode that, this amalgamate with Christ from the Eucharist, must be lived in plenary mode by us and that it has overwhelming consequences in the divine-human process of our personal deification.

The Confession restores our connection with Christ, teared by the sin and it makes as feel the forgiveness of our sins. The Priesthood and the Matrimony are seen as the sacramental uninons with Christ, the Church and the family being averages in which God works in the secret mode.

In *Ecclesiology*, Saint Symeon presents the Church from a perspective of the life of the Saints, who compose the mystical Body of Christ. He approaches the ecclesiological matter from an echatologic point of view, because he sees the Church as growing, untill the number of all Saints, antecedently known by God, will be fullfiled and God will reveal the Church to everyone in eternity.

The Saint are shaped here, as part of the Church and they shall inherit the Kingdom of God, that will be the Church of all His Saints. From symeonian perspective, if each believer of the Church would be truly connected to the life of Saint Trinity and if he would wish to be deificated, then the danger of secularization would not exist, nor that of the relativization of spiritual life.

In *Eshatology*, Saint Symeon describes as simultaneous, both the coming of our Lord and the transfiguration of whole creation, through the glory, that is refulgent from His Body and that, after the final Judgment the chorus of all Sains will be united with the one of the celestial Powers, chanting and seeing forever the Trinity's glory.

The sight of God is presented in this frame as an experience of the advent of Christ to us and as a preparation for the existential mode that we shall have, as transfigurated beings, in His Kingdom.

The eternal life shall relieve in pregnant mode the importance, that has the sight of God in the believers life, because the eternal blessed life means the contiguous sight of the unspeakable glory of Most Holy Trinity.

Synthesizing the problems of the simeonian theology, of the third pre-eminetly Theologian of the Church, beside St. John The Gospeller and St. Gregory of Nazianz, we can say that it is, in integrality, scriptural and patristic, Symeon accentuating the presence of God in creation, through His uncreated energies and the divine-human trajectory of man's deification and of the transfiguration of the whole creation, that have a rational and spiritual foundation.

The theology of St. Symeon is builded in a fundamental mode on the central presence of Christ in the spiritual life, that is seen in the frame of the internal connection between Christ and the Holy Ghost and it has as central object the discussion about the sight of God based on of the personal experience.

Considering the theology as the foundation of the orthodox spirituality and the spiritualiy as the experience of the theology, St Symeon talked about the sight of God as conscious relation and communion with the Trinity.

Only that Symeon expressed his mystic experiences in paradoxically terms, the sight of the Trinity's light being confessed, concomitantly, as a condescension of the divinely and uncrated light to us in order to ascend us into the eternal communion with the Most Holy Trinity.

He many times reiterated the reality of the divinely sight in his books and he specified the fact, that the ecstasy is not *a closure of the man in his subjectivity*, nor *an escape* from himself ,into an impersonal reality, but an accesion of

us, through the uncreated light, to the communion with trinitarian God.

Accentuating the voluntary opening of the believer towards God, through our purification of intemperances and through a fervent life in Church, lived in the rhythm of the Saint Liturgy and of obedience to a spiritual Father, St. Symeon was for his century an authentic apologist, against the murderous tendenciens of secularization in the life of Church and society.

Accentuating the importance of the eclesial and spiritual experience in our life, Sf. Symeon protected the relation of love and of deep communion of the believers with the trinitarian God and concomitantly with that also the real relation between us, fill of love and fellowship, as real membres of the mystical Body of Christ.

But his entirely apologetic work for the purification of intemperances and fot the sight of God has the escatological orientation, because, equally, man and whole creation shall be transfigurated through the glory, that shall irradiate from the person of Christ, when He shall return, to judge the world with justice.

Symeon doesn't see a separation between *history* and *eternity*, not an *antagonism* between *the body* and *the soul* of man, he doesn't considers the matter, as being *opaque* for the grace, but transparent and destined to transfiguration, his theology being a maximalist theology and full of optimism and escatological dynamism.

Therefore we believe, that the importance of the simeonian theology for the contemporary world is considerable, because he puts to the foundation of the orthodox life the spiritual experience and the real communion with the trinitarian God through His grace, that escapes us of the secularization and of the moral relativism, of the dualism between sensible and intelligible, of the incarceration in our subjectivity and of pantheism.

Because we cann't stick up from the closed circle of own intemperances and we cann't rediscovere the real rationality, only through the person of Christ, the Creator and Saviour Logos of whole creation.

The third chapter of our work, that has the title: *The Reception of the Glory Theology in the Orthodox Space ant*

the Importance of Her Assumption in the Postmodern World [p. 237-257] has three subtopics.

The first two presentes [1] *the theology of the sight of God to father professor Dumitru Stăniloae* [p. 237-243] and respective [2] *the reception of the mystical theology by the Russian professor and theologian Vladimir Lossky* [p. 244-249].

The third subtopic discusses, bassed on of the theological synthesis of to the father professor Dumitru Popescu, *about the postmodern side-slips and about ideologies*, that undervalues man and decrees the absence of God from creation [p. 250-257].

Father professor Dumitru Stăniloae, reactualised like nobody else in the orthodox space a theology of glory and mystical sight on biblical and patristic channel, using the traditional ecstatic terminology.

He considered Saint Symeon, as *the third Theologian* of the Church and as the one, who saved the ortodox life, for his century, from secularization and theological relativism.

His ecstatic theology is entirely personalist and communional, because all our efforts to purificate and to imbue ourselfs with the glory of God have the aim to eternaly advence in the relation of love and the knowledge of the glory of Most Holy Trinity.

His holiness spoked mostly about the central role of Christ in our spiritual life and about the inner relation between Christ and Holy Ghost in the frame of the oeconomy of salvation and spiritual life.

The sight of Christ's glory begining from this life means our fill of refluent light from Christ's person and that shall transfigurate the whole creation to His coming intro glory.

Professor and Theologian Vladimir Lossky also, tried a reactualization of mystical theology in the life of the Church during his exile in the West.

He spokes in a trenchant mode about the fact, that the teology can only be mystical and personalist, that it means direct experience and that the ecstatic sight is a meeting with the Living God, Who revelead Himself to us and Who is preached in the Orthodox Church.

He constantly accentuated, that God descended to us, through His uncreated energies in order to deificate us and to ascend us to Him.

But they are some errors about orthodox understanding of ecstatic experience in his theology, because he sees the ecstasy as a union with God, that doesn't produce, in the same time, knowledge and he doesn't emphasize, in accentuated mode, the inner relation between Christ and Holy Ghost.

Father Professor Dumitru Popescu sees the essence of secularization in the desire of excessive autonomy of the actual society beside the natural resources and the environment, based on the ancient dualism among spirit and matter.

Because the transcendence of God was preached in the western heterodox theology, as an absence of Him from creation, the matter as an element opposed to the grace and the grace, as being antagonistic or against the free choice of man, therefore, his holiness concludes, that we assist to man's accentuated depersonalization in postmodernity and to his proudly singularization.

Based on these considerations of Father Professor Dumitru Popescu and, in first mode, on the knowledges diseminated in symeonian theology, we concluded, that salvation of man from the clutches of secularization and nihilism is not possible, without his integration in the divine-human project of deification, that was always preached in the Ortodox Church and was exemplary exposed by Saint Symeon the New Theologian.

Index de abrevieri

I. Surse

BW =*BibleWorks*. Bibliotecă biblică computerizată, v. 0.7.
FR = *Filocalia românească*, ed. Stăniloae.
Ică jr. 1 = Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, Scrieri I, studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr. şi un studiu de Ierom. Alexander Golitzin, Ed. Deisis, Sibiu, 1998.
Ică jr. 2 = Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, Scrieri II, studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999.
Ică jr. 3 = Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, epistole şi capitole*, Scrieri III, introd. şi trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001.
Ică jr. 4 = Sfântul Simeon Noul Teolog, *Viaţa şi opera*, Scrieri IV, introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006.
Imne, ediţia Stăniloae = Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeieşti*, p. 329-705, în Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990.
LXX = Septuaginta, ed. Rahlf , cf. **BW**.
OC 12 = *Un grand mistique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)*, par Nicétas Stéthatos, texte grec inédit, introduction et notes critiques par le Irénée Hausherr, et traduction française et collaboration avec le Gabriel Horn, en col. „Orientalia Christiana”, vol. XII, Ed. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1928.
PG = col. *Patrologiae Cursus Completus*, *Seria Graeca*, ed. Migne.
PSB = col. *Părinţi şi Scriitori bisericeşti*, ed. IBMBOR, Bucureşti.
SC = col. *Sources Chrétiennes*, ed. Du Cerf, Paris.
SC 51 = Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres Théologiques, Gnostiques et Pratiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 51, Paris, 1957.
SC 113 = Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, introduction, texte critique et notes par B. Krivochéine, traduction par J. Paramelle, SC 113, Paris, 1965.
SC 122 = Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 122, Paris, 1966.
SC 129 = Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 129, Paris, 1967.
SC 156 = Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, no’s 1-15, introduction, texte critique et notes par J. Koder, traduction par J. Paramelle, SC 156, Paris, 1969.
SC 174 = Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, no’s 16-40, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand, SC 174, Paris, 1971.

SC 196 = Syméon le Nouveau Théologien , *Hymnes*, no's 41-58, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand et J. Paramelle, SC 196, Paris, 1973.
SOAM = Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1992.
TLG = *Thesaurus Language Greek*, bibliotecă computerizată, componentă a programului „Musaios 2002 A". Conţine inscripţii şi cărţi redactate în limba greacă sau latină de către Sfinţi Părinţi, filosofi, oameni de ştiinţă, literaţi etc. Citaţiile patristice le-am redat cu iniţialele lor stabilite de către noi iar referinţele paginale conţin capitolul, paragraful şi pagina ediţiei citate. Când am redat, în subsolul paginii, textul în original, citaţiile patristice conţin şi citaţiile din TLG.
TMBR = Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad., studiu introd. şi note de Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, f. a.
Viaţa, ed. Iliescu = Sfântul Nichita Stithatul, *Viaţa Sfântului Simeon Noul Teolog*, trad. de Ilie Iliescu, Ed. Herald, Bucureşti, 2003. Reproduce **OC 12**.

II. Citaţii auxiliare

/ = ceea ce urmează după semn reprezintă variante textuale identice sau aproximative ale locului citat anterior.
( ), [ ], { } = au fost folosite selectiv, pentru a circumscrie redarea versetelor sau a părţilor de text, cât şi a citaţiilor scripturale.
001 = numărul volumului conform citaţiei din **TLG**.
10** = în versetul 10, apare de două ori expresia sau cuvântul căutat.
cap. = capitol
Cat. = Cateheze
Capitole = Cele 225 de capitole practice, gnostice şi teologice
cf. = conform cu ediţia
cit. = citare textuală

Citaţiile Scripturii :

VT.) Fac. = Facerea; Ieş. = Ieşirea; Num. = Numerii; Deut. = Deuteronomul; I Regi = Cartea întâia a Regilor; Ps. = Psalmii; Is. = Isaia; Iez. = Iezechiel; Os. = Osea; Avac. = Avacum; Mal. = Maleahi; Bar. = Cartea lui Baruh; III Macab. = Cartea a treia a Macabeilor.

NT.) Mt. = Evanghelia după Matei; Mc. = Evanghelia după Marcu; Lc. = Evanghelia după Luca; In.= Evanghelia după Ioan; F. Ap.= Faptele Apostolilor; Rom. = Epistola către Romani; I Cor. = Epistola întâia către Corinteni; II Cor. = Epistola a doua către Corinteni; Gal. = Epistola către Galateni; Efes. = Epistola către Efeseni; Filip. = Epistola către Filipeni; Col. = Epistola către Coloseni; I Tes. = Epistola întâia către Tesaloniceni; I Tim. = Epistola întâia către Timotei; Evr. = Epistola către Evrei; Iac. = Epistola sobornicească a lui Iacov; I Petr. =

Întâia epistolă sobornicească a lui Petru; II Petr. = A doua epistolă sobornicească a lui Petru; I In. = Întâia epistolă sobornicească a lui Ioan: Apoc. = Apocalipsa Sfântului Apostol Ioan.

col. = colecţia citată
Disc. teologice = Discursuri teologice
Disc. etice = Discursuri etice
etc.= există mai multe versete sau texte cunoscute dar necitate
ed.= ediţia citată
Ed.= editura care a tipărit cartea
Epistole = Scrisorile Sfântului Simeon Noul Teolog
f. a. = carte fără anul publicării pe copertă
Ibidem = acelaşi loc citat
Idem = aceeaşi sursă citată
Imne = Imnele iubirii dumnezeieşti
introd. = introducere
lb. = limba din care a fost tradusă cartea [gr. = limba greacă; fr. = limba franceză]
n. n. = nota noastră
op. = opera citată
p. = pagină.
r. = rândul citat
trad. = traducere
v. = versiunea computerizată a unui program
Viaţa = Viaţa Sfântului Simeon Noul Teolog scrisă de Sfântul Nichita Stithatul
vol. = volumul din care se citează
vs. = versus

Bibliografie generală

I. Surse primare

A.

1. *** *Friberg NT*, cf. BW. [GNT]
2. *** *Greek Orthodox Church NT*, cf. BW. [GOC]
3. *** *Septuaginta*, ed. Rahlf, cf. BW. [LXX]

B.

4. Athanasius Theologus, S., *Κατὰ Ἑλλήνων*, în *Contra gentes and de incarnatione*, Edited by R. W. Thomson, Ed. Clarendon Press, Oxford, 1971. [TLG]
5. Idem, *Cuvânt împotriva elinilor*, în col. PSB 15, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987.
6. Irenaeus, *Against Heresies*, St., in col. *The Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers down to A.D. 325*, Edited by Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, Volume 1, Oregon, 1996.
7. Maximus Confessor Theologus, S., *Quaestiones ad Thalassium*, in. *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, col. *Corpus Christianorum*, Series Graeca 7/22, vol. 2, Edited by C. Steel, Ed. Brepols, Turnhout, 1990. [TLG]
8. Idem, *Despre diverse locuri grele din Dumnezeiasca Scriptură* sau *Răspunsuri către Talasie*, 60, în col. FR, vol. 3, ed. a II-a, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Bucureşti, 1994.
9. Idem, *Ambigua. Tâlcuiri cu multe şi adânci înţelesuri din Sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în col. PSB, vol. 80, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1983.
10. Nicétas Stéthatos, St., *Un grand mistique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)*, texte grec inédit, introduction et notes critiques par le Irénée Hausherr, et traduction française et collaboration avec le Gabriel Horn,

en col. „Orientalia Christiana”, vol. XII, Ed. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1928. [OC 12]
11. Idem, *Viaţa Sfântului Simeon Noul Teolog*, trad. de Ilie Iliescu, Ed. Herald, Bucureşti, 2003. Reproduce OC 12. [Viaţa, ed. Iliescu]
12. Syméon le Nouveau Théologien, St., *Chapitres Théologiques, Gnostiques et Pratiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 51, Paris, 1957. [SC 51]
13. Idem, *Catéchèses*, introduction, texte critique et notes par B. Krivochéine, traduction par J. Paramelle, SC 113, Paris, 1965. [SC 113]
14. Idem, *Traités théologiques et éthiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 122, Paris, 1966. [SC 122]
15. Idem, *Traités théologiques et éthiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 129, Paris, 1967. [SC 129]
16. Idem, *Hymnes*, no's 1-15, introduction, texte critique et notes par J. Koder, traduction par J. Paramelle, SC 156, Paris, 1969. [SC 156]
17. Idem, *Hymnes*, no's 16-40, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand, SC 174, Paris, 1971. [SC 174]
18. Imne, *Hymnes*, no's 41-58, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand et J. Paramelle, SC 196, Paris, 1973. [SC 196]
19. Idem, *Discursuri teologice şi etice*, Scrieri I, studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr. şi un studiu de Ierom. Alexander Golitzin, Ed. Deisis, Sibiu, 1998. [Ică jr. 1]
20. Idem, *Cateheze*, Scrieri II, studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999. [Ică jr. 2]
21. Idem, *Imne, epistole şi capitole*, Scrieri III, introd. şi trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001. [Ică jr. 3]
22. Idem, *Viaţa şi opera*, Scrieri IV, introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006. [Ică jr. 4]
23. Idem, *Imnele iubirii dumnezeieşti*, p. 329-705, în Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990. [Imne, ediţia Stăniloae]

II. Surse auxiliare

1. Alfeyev, Hilarion, *The Patristic Background of St. Symeon the New Theologian's Doctrine of the Divine Light*, in „Studia Patristica", vol. XXXII, Edited by Elizabeth A. Livingstone, Ed. Peeters Publishers, Louvain, 1997, p. 229-238.
2. Idem, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, doctoral thesis, Ed. by „Oxford University Press", Oxford and New York, 2000, XIV + 338 p.
3. Bartoş, Emil, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, teză de doctorat, Ed. Cartea Creştină, Oradea, 2002.
4. Benga, Pr. Lect. Dr. Daniel, *Încercări de epistemologie teologică ortodoxă*, în „Ortodoxia" LVI (2005), nr. 3-4, p. 89-108.
5. Buchiu, Pr. Conf. Dr. Ştefan, *Cunoaşterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Libra, Bucureşti, 2002.
6. Citirigă, Pr. Conf. Dr. Vasile, *Temeiurile dogmatice ale vieţii veşnice*, în „Ortodoxia" LVI (2005), nr. 3-4, p. 56-77.
7. Coman, Pr. Prof. Dr. Constantin, *Despre recursul studiilor sistematice la Sfânta Scriptură*, în „Studii Teologice", seria a III-a, II (2006), nr. 2, p. 181-193.
8. Costa de Beauregard, Pr. Marc-Antoine, *Rugaţi-vă neîncetat!*, trad. din lb. fr. de Rodica Buga şi Pr. Prof. Nicolai Buga, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998.
9. Duşe, Pr. Lect. Drd. Călin-Ioan, *Îndumnezeirea după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Orizonturi teologice", I (2000), nr. 2, p. 108-129.
10. Idem, *Taina Sfântului Botez la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Orizonturi Teologice" I (2000), nr. 3, p. 164-172.
11. Idem, *Vederea luminii dumnezeieşti după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Teologia" IV (2000), nr. 4, p. 102-121.
12. Idem, *Taina Sfintei Spovedanii la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Orizonturi teologice" II (2001), nr. 1, p. 104-115.
13. Idem, *Integrarea Sfântului Simeon Noul Teolog în spiritualitatea răsăriteană*, în „Orizonturi teologice", Oradea, 2001, p. 140-145.

14. Galeriu, Pr. Prof. Constantin, *Cinstirea Sfintelor Moaşte*, în „Mitropolia Banatului” XXX (1980), nr. 10-12, p. 635-651.
15. Golitzin, Ierom. Alexander, *Simeon Noul Teolog: viaţa, epoca, gândirea*, în *Ică jr. 1*, p. 407-549.
16. Idem, *The Body of Christ: Saint Symeon the New Theologian on spiritual life and Hierarchical Church*, a conference exposed at Bose, september, 2002, cf. http: //www.marquette.edu/maqom/symeon.
17. Ică jr., Diac. Ioan I., *Sfântul Simeon Noul Teolog şi provocarea mistică în teologia bizantină şi contemporană*, în *Ică jr. 1*, p. 9-50.
18. Ielciu, Dorin, *Sfântul Simeon Noul Teolog– Mistic bizantin*, în „Credinţa Ortodoxă” III (1998), nr. 1-2, p. 133-154.
19. Joiţa, Pr. Drd. Alexandru, „Lucrarea sfinţitoare a Sfântului Duh în Biserică”, în „Studii Teologice” XXXII (1980), nr. 7-10, p. 638-648.
20. Lossky, Vladimir, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad., studiu introd. şi note de Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, f. a. [TMBR]
21. McGuckin, Pr. Prof. John A., *Paradigmele biblice şi teologice ale vederii Luminii dumnezeieşti la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Ică jr. 4*, p. 357-422.
22. Miguel, P., *La conscience de la grâce selon Siméon le nouveau Théologien*, en Irénikon XLII (1969), nr. 3, p. 314-342.
23. Picioruş, Pr. Drd. Dorin-Octavian, *Preotul lumii postmoderne : un prestator de servicii sau un părinte harismat?*, în rev. Clopotul, nr. 1, 2006.
24. Pop, Pr. Lect. Dr. Vasile, *Omul şi Dumnezeu. Imnele Sfântului Simeon Noul Teolog în scrierile părintelui Dumitru Stăniloae*, în „Orizonturi teologice” II (2001), nr. 1, p. 69-73.
25. Popescu, Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru, *Faptele bune după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Ortodoxia” XIV (1962), nr. 4, p. 540-555.
26. Idem, *Natura Bisericii din punct de vedere fiinţial şi comunitar*, în „Mitropolia Banatului” XXX (1980), nr. 10-12, p. 652-664.
27. Idem, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Ed. Diogene, Bucureşti, 1996.

28. Idem, *Hristos, Biserică, Societate*, ed. Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998.
29. Ibidem, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2001.
30. Idem, *Centralitatea lui Hristos în teologia ortodoxă contemporană*, în „Ortodoxia" LIII (2002), nr. 3-4, p. 11-20.
31. Idem, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005.
32. Idem, *Ortodoxia şi Europa*, în „Ortodoxia" LVI (2005), nr. 3-4, p. 3-6.
33. Idem, *Biserica trebuie să-şi asume cultura vremii, dar fără a face compromisuri*, interviu realizat de Ciprian Bâra, în ziarul *Lumina*, nr. 21 (2008), p. 8-9.
34. Popovici, [Sfântul] Arhim. Iustin, *Omul şi Dumnezeul-Om. Abisurile şi culmile filozofiei*, studiu introd. şi trad. de Pr. Prof. Ioan Ică şi Diac. Ioan I. Ică jr., prefaţă de Prof. Ioannis N. Karmiris, postfaţă de Panayotis Nellas, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.
35. Rogobete, Silviu Eugen, *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*, teză de doctorat, trad. de Anca Dumitraşcu şi Adrian Guiu, col. Plural Religie, Ed. Polirom, Iaşi, 2001.
36. Sima, Drd. Gheorghe, *Lucrarea Sfântului Duh în Taina Pocăinţei la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Studii Teologice" XLII (1990), nr. 3, p. 46-61.
37. Stăniloae, Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru, *Legătura personală cu Hristos în lumina infinităţii dumnezeieşti, după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 307-317.
38. Idem, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1992. [SOAM]
39. Idem, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama, cu patru tratate traduse*, ed. a II-a, cu o prefaţă revăzută de către autor, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993.
40. Idem, *Iisus Hristos: lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, ed. îngrijită de Monica Dumitrescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993.
41. Idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996.
42. Idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997.

43. Ware, Kallistos, *One Body in Christ: Death and the Communion of Saints*, in „Sobornost” (1981), nr. 3, p. 179-191.

III. Colecţii, Dicţionare, Biblioteci computerizate şi Baze de date web folosite

1. *** *A Patristic Greek Lexicon*, Edited By G. W. H. Lampe, Ed. Oxford University Press, Oxford, 1961.
2. *** *BibleWorks*, v. 0.7. [BW]
3. *** *Filocalia românească*, ed. Stăniloae. [FR]
4. Gingrich *Lexicon*, apud. BW. 0.7.
5. http://www.marquette.edu
6. *** Liddell-Scott *Lexicon*, apud. BW. 0.7.
7. *** *Patrologiae Cursus Completus*, *Seria Graeca*, ed. Migne. [PG]
8. *** *Părinţi şi Scriitori bisericeşti*, ed. IBMBOR, Bucureşti. [PSB]
9. *** *Sources Chrétiennes*, ed. Du Cerf, Paris. [SC]
10.*** *The Ante-Nicene Fathers*, col. editată de A. Roberts şi J. Donaldson. [ANF]
11.*** *Thesaurus Language Greek 7 Workplace*, v. Musaios 2002A. [TLG]

Cuprins

Pnevmatologie

Soteriologie

Sacramentologie



Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruş